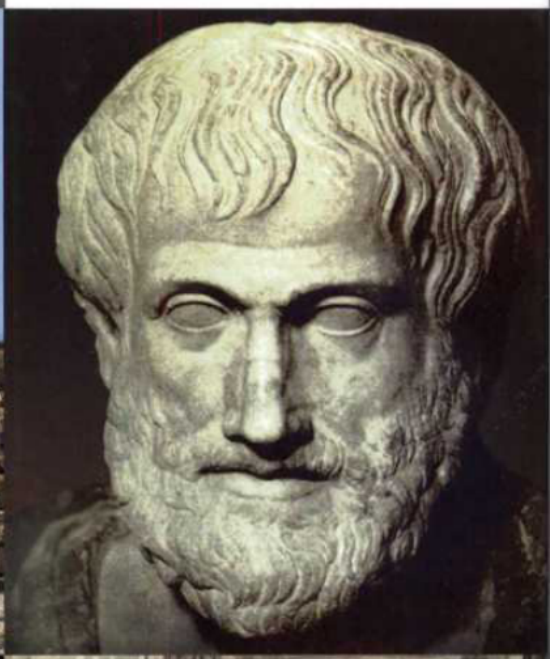
АРИСТОТЕЛЬ



А. Лосев
А. Тахо-Годи

ЖЗЛ — МАЛАЯ СЕРИЯ

АРИСТОТЕЛЬ А. Лосев, А. Тахо-Годи
ЖЗЛ

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Известная книга замечательного мыслителя XX столетия Алексея Федоровича Лосева и именитого ученого-филолога Азы Алибековны Тахо-Годи посвящена Аристотелю, одному из величайших философов античности. Сложная, драматически насыщенная биография Аристотеля и основы его философско-аналитической системы, неразрывно связанной с живым опытом жизни, представлены в контексте бурных общественно-политических событий того времени. Наиболее значимые труды Аристотеля, для которого истина дороже всего, актуальны по сей день.

- А. Лосев А. Тахо-Годи
  -
  - Введение
  - Глава первая
  - Глава вторая
  - Глава третья
  - Глава четвертая
  - Глава пятая
  - Глава шестая
  - Глава седьмая
  - Заключение
  - ИЛЛЮСТРАЦИИ
  - ОСНОВНЫЕ СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ
  - ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ЖИЗНИ АРИСТОТЕЛЯ
  - ЛИТЕРАТУРА
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14

- ○ 15
- ○ 16
- ○ 17
- ○ 18
- ○ 19
- ○ 20
- ○ 21
- ○ 22
- ○ 23
- ○ 24
- ○ 25
- ○ 26
- ○ 27
- ○ 28
- ○ 29
- ○ 30
- ○ 31
- ○ 32
- ○ 33
- ○ 34
- ○ 35
- ○ 36
- ○ 37
- ○ 38
- ○ 39
- ○ 40
- ○ 41
- ○ 42
- ○ 43
- ○ 44
- ○ 45
- ○ 46
- ○ 47
- ○ 48
- ○ 49
- ○ 50
- ○ 51
- ○ 52
- ○ 53
- ○ 54
- ○ 55
- ○ 56
- ○ 57
- ○ 58

- ○ 59
- ○ 60
- ○ 61
- ○ 62
- ○ 63
- ○ 64
- ○ 65
- ○ 66

А. Лосев А. Тахо-Годи

АРИСТОТЕЛЬ. В ПОИСКАХ СМЫСЛА

МОСКВА
МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ
2014

ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ МАЛАЯ СЕРИЯ
ВЫПУСК 62

Введение

ПРОБЛЕМА ЖИВОГО АРИСТОТЕЛЯ

Перед нами, авторами этой книги, стоит сложная задача — ввести читателя в жизнь и философию великого Аристотеля. Нечего и говорить, что такого рода задачи весьма трудны. Однако мы не можем дожидаться их окончательного решения. Наука никогда не стоит на одном месте. Ответов на поставленные нами вопросы, может быть, будет весьма много. Но и это не должно препятствовать выдвижению тех проблем, которые авторам книги представляются очередными и для современного состояния науки даже необходимыми. Наоборот, все эти трудности должны нас только вдохновлять на их преодоление. Окончательного же разрешения всех трудностей, связанных с изучением Аристотеля, вообще никогда не будет, поскольку сам Аристотель бесконечен как предмет научного изучения.

Действительно, несмотря на всю мировую значимость Аристотеля, слишком часто в прошлом недооценивали жизненную направленность его философии и его общественно-политической деятельности, делая философа предметом до чрезвычайности абстрактной оценки и не принимая во внимание живые и трепещущие стороны его мысли. Еще и теперь многие находят в Аристотеле чересчур рассудочную манеру мыслить и писать и совершенно забывают жизненную насыщенность его мысли и деятельности. Мы же со своей стороны полагаем, что пришло время увидеть именно живого Аристотеля, и попытаемся в этой книге изобразить великого философа со всей динамикой его личного жизненного пути, исполненного глубокого смысла.

Противопоставление жизни и смысла, а в частности, жизни и смысла жизни, весьма характерно для обыденного сознания, когда рассуждают так, что жизнь существует сама по себе, а ее смысл (не говоря уже о смысле вообще) тоже существует сам по себе. Думают, что смысл жизни воздействует на жизнь как бы извне, а жизнь сопоставляется со сферой смысла тоже извне. Такого рода позиция диаметрально противоположна и всей античной философии, и, в частности, Аристотелю. По Аристотелю, не существует такой жизни, которая не была бы до последней своей глубины пронизана смыслом, и не существует смысла, который можно было бы представлять себе отдельно от жизни. В дальнейшем мы увидим, каким глубочайшим смыслом

наполнена жизнь Аристотеля и сколько загадок таит в себе эта жизнь, которая только мало осведомленным людям представляется чем-то простым или само собою разумеющимся, но которая в действительности требует от мыслящего сознания множества разного рода часто весьма трудных и весьма глубоких усилий мысли.

Для читателя, желающего по-настоящему разобраться во всей этой сложной проблематике, мы попробуем наметить основной принцип философии Аристотеля. И принцип этот можно будет назвать *общехудожественным.*

Ведь когда мы рассматриваем картину или слушаем музыку хотя бы минимально одаренного композитора, мы сразу без всякого научного анализа воспринимаем все цвета и звуки, которыми воспользовались художник или композитор, ощущаем какую-то удивительную близость художественного произведения нашим мыслям и чувствам. Искусство, однако, не состоит только из одних цветов и красок или чувственно воспринимаемой жизни. Искусство всегда еще так или иначе идейно, то есть является показателем какой-нибудь внутренней, пусть личной, пусть общественно-политической, пусть духовной, но обязательно внутренней жизни человека и внутренней жизни изображаемого в искусстве предмета.

Подробное знакомство с Аристотелем покажет читателю, что все существующее, по мнению этого философа, есть не что иное, как произведение искусства. Вся природа тоже является для Аристотеля произведением искусства, и сам человек есть произведение искусства, и весь мир с его небом и небесным сводом есть тоже произведение искусства. Недаром греки называли мир именно космосом, а «космос» по-гречески как раз и значит «лад», «слаженность», «порядок», «упорядоченность» и даже просто «красота». В этом отношении Аристотель является подлинным античным греком. И никакие его сугубо ученые и абстрактные рассуждения никогда не мешали ему видеть и чувствовать красоту как принцип устроения жизни в целом, какая бы она ни была, хорошая или дурная. И принцип этот пронизывает всю жизнь, начиная с самых первых ее ступеней и кончая ее высотами.

Конечно, и без Аристотеля было много мыслителей, которые в основу жизни и бытия полагали первопринцип художественности. Но Аристотель делал это по-своему, делал весьма оригинально и часто даже неожиданно. И без намерения понять этот художественный первопринцип у Аристотеля, и без намерения осознать его оригинальность нечего и браться за изложение философии Аристотеля и за ее исследование.

На этих путях художественного осмысления действительности Аристотелю пришлось столкнуться с тем искаженным пониманием Платона, которое в те времена было распространено среди греческих философов и которому способствовал иной раз и сам Платон, чрезвычайно заостряя и преувеличивая некоторые стороны своей философской системы, а именно учение о мире идей и мире вещей, являющихся слабым отражением этого идеального мира. Платон, правда, предвидел искаженное понимание своего учения об идеях, резко противопоставленных миру вещей, и постоянно указывал на то, что идеи не могут быть оторваны от тех вещей, для осмысления которых они только и существуют, что они необходимы именно для осмысления этих вещей и для понимания их жизненного предназначения. Аристотель, в свою очередь, тоже заметил искажение, которому подверглось учение Платона, когда на первый план выдвигались идеи вещей, существующие где-то в недосягаемых небесах, а вещи оказывались брошенными в мир без всякого их идейного наполнения. И Аристотель восстал со всей силой своего философского таланта против преувеличенного разрыва идеи и вещи. Конечно, идея вещи отлична от самой вещи, считал Аристотель, и до некоторого момента она вполне может мыслиться в таком самостоятельном виде, если уж соблюдать научную точность и теоретически фиксировать постепенный процесс разной степени взаимопроникновения вещи и ее идеи. Однако, по мнению Аристотеля, в реальном бытии совершенно невозможно оторвать одно от другого и устанавливать резкое противопоставление вещей и идей. Таким образом, Аристотель сам не отрицал роли идей в осмыслении материального мира, но, становясь на путь критики крайнего идеализма, свое собственное учение об идеях пытался использовать исключительно ради чисто жизненных целей и ради понимания всей действительности как художественного произведения, пронизанного глубочайшим идейным смыслом.

Здесь, однако, необходимо обратить внимание еще на одну чрезвычайно оригинальную особенность аристотелевского мышления, которая удивительным образом проявилась в совмещении живого всеохватывающего взгляда философа на жизнь с ее детальным, часто скрупулезным и доходящим у него до мелочей исследованием. Аристотель — небывалый любитель расчленять всякое общее представление о предмете, детализировать его и выделять в нем тончайшие, неповторимые черты, а значит, и вообще описывать действительность во всем ее бесконечном разнообразии и сложности. Из-за такого аналитического подхода к предмету и к самой жизни многие

исследователи Аристотеля увидели в нем черты той философии, которая обычно отрицательно именуется «схоластикой».

Но можно только удивляться тому, как при всей этой так называемой «схоластике» Аристотель нигде не терял живого ощущения жизни.

Действительно, после внимательного изучения всех этих с виду «схоластических», рассудочных схем и микроскопических деталей восприятие жизни у Аристотеля становится значительно глубже, значительно ярче и убедительнее. Авторы этой книги хотят помочь читателю понять подход ученого-аналитика к предмету философского изучения и этот живой опыт жизни в их неразрывном всеединстве. Может показаться странным и удивительным такого рода совмещение двух, казалось бы, несовместимых методов мысли. Но если не поддаваться односторонним преувеличениям и некритическим предрассудкам, можно только восхищенно развести руками, наблюдая, как виртуозно Аристотелю удается объединить сухой абстрактный стиль своего изложения и подлинный энтузиазм ощущения жизни.

Односторонность понимания Аристотеля как философа сухого и абстрактного была связана еще и с тем, что обычно совершенно забывали, во-первых, об его поэтической деятельности и, во-вторых, об его эпистолярном наследии.

Стихов Аристотель, правда, писал мало. Но то, что им написано в стихах, чрезвычайно показательно и должно быть учтено при общей характеристике Аристотеля. Что же касается его переписки, то, хотя она и дошла до нас в малых размерах, но тоже является ярким свидетельством весьма динамического восприятия жизни у Аристотеля и свидетельством его постоянной заинтересованности вовсе не только в одних кабинетных и рассудочных занятиях. Поэтому стихи Аристотеля и его письма мы обязательно примем во внимание, причем не меньше, чем его абстрактно-систематические рассуждения.

О политической деятельности Аристотеля по давно установившейся традиции не говорили достаточно отчетливо и тем более не пытались существенным образом объединить политическую деятельность Аристотеля с его философией. Вопреки этому устаревшему обыкновению современная наука обладает целым рядом ценнейших исследований, рассмотревших Аристотеля именно как политика. Однако эти исследования пока еще не выходят за пределы узкоспециального изучения философа. Мы же в своей книге ставим своей задачей изучить живого Аристотеля, и поэтому все малейшие указания и свидетельства античных источников относительно его политической

деятельности будут нами непременно использованы, чтобы показать, в какую бурную эпоху жил Аристотель, в чем заключалась неразрешимость жизненных противоречий этого времени и какую роль в этой эпохе история отвела Аристотелю. Без учета всей сложной и драматически насыщенной жизни Аристотеля немыслимо толкование его философии и вообще всякое дальнейшее изложение.

Изучая Аристотеля, никак нельзя противопоставлять такие столь значительные области, как его теория и практика. В своих теоретических взглядах, особенно в области этики, Аристотель является сторонником деятельной жизни. Без осознанной практической деятельности человек, по Аристотелю, никогда не может достигнуть полного удовлетворения или счастья. Однако тому же Аристотелю принадлежат весьма интересные мысли об уходе человека в глубины собственного духа и проповедь мудрости как некоего отрешения от всех житейских мелочей.

Проповедуя мудрость как углубление в самого себя и как независимость от практических интересов, Аристотель, как мы только что сказали, был весьма деятельным человеком, предпринимавшим такие смелые и бесстрашные шаги, на которые не решались даже профессиональные политики. Каким удивительным способом Аристотель объединял в себе философскую отрешенность мысли и практическую жизненную заинтересованность? — на это тоже не всегда обращали внимание, а этот вопрос требует принципиального освещения на основании античных первоисточников.

Нам, однако, приходится формулировать еще один тезис, без которого совмещение теории и практики у Аристотеля осталось бы существенно непонятым. Небывало деятельная натура Аристотеля столкнулась с небывалыми трудностями тогдашней общественно-политической жизни. Аристотель очень любил жизнь и, можно сказать, был влюблен в жизнь. Но окружающая его жизнь не была влюблена в него. Она только и знала одно — ставить Аристотеля перед неразрешимыми жизненными противоречиями, которые по тем временам вообще никому было не по силам разрешить. И этот колосс мировой философии, этот титан человеческой мудрости был обречен на трагический исход.

После этой вступительной характеристики главных принципов творчества Аристотеля сообщим некоторые краткие сведения о его сочинениях.

Диоген Лаэрций, историк античной философии (II век — 1-я половина III века н. э.), перечисляет 146 произведений Аристотеля, некоторые из которых, в свою очередь, состояли из множества книг (например, описания общественного строя

различных городов-государств).

Гесихий Александрийский (VI век н. э.) прибавляет к списку Диогена Лаэрция еще 47 названий подлинных сочинений Аристотеля и 10 ему приписываемых. Но он же считает, что Аристотель написал 400 книг. Другой приверженец и биограф Аристотеля, философ Птолемей, известный по упоминаниям арабских историков, говорит, что у Аристотеля были тысячи сочинений.

Кроме сочинений, дошедших до нас полностью (если пока не говорить, насколько они передают первоначальный текст), сохранились фрагменты1 еще пятидесяти с небольшим сочинений. Эти фрагменты содержат от нескольких строк или просто одного какого-то выражения до нескольких страниц. Всего больше осталось от диалогов «О философии», «О благе», «О душе», «О поэтах»; от сочинений «Гомеровские затруднения», «Об идеях», «О пифагорейцах», «Физические проблемы», «О признаках» (или «О приметах» — имеются в виду приметы погоды); от разнообразных зоологических сочинений (в основном благодаря сведениям писателя III века н. э. Атенея, который в своем сочинении «Софисты за пиршественным столом» широко привлекает материалы из Аристотеля, перечисляя невероятное количество птиц и рыб, имевших применение в античной кулинарии); довольно много сохранилось фрагментов из «Афинской политии» и из «Спартанской политии» (в понятие «полития» входила не только конституция государства, но и его образ жизни, история, народное хозяйство). Мало дошло писем и стихов Аристотеля.

Поскольку Аристотелю приписывают сочинения на все мыслимые темы (кроме только, может быть, военного искусства), создается впечатление, что под этим именем скрывается целая академия, — особенно если учесть, что о самых частных проблемах поэтических приемов, медицинской науки, повадок животных Аристотель пишет так детально и подробно, словно всю жизнь ничем другим не занимался.

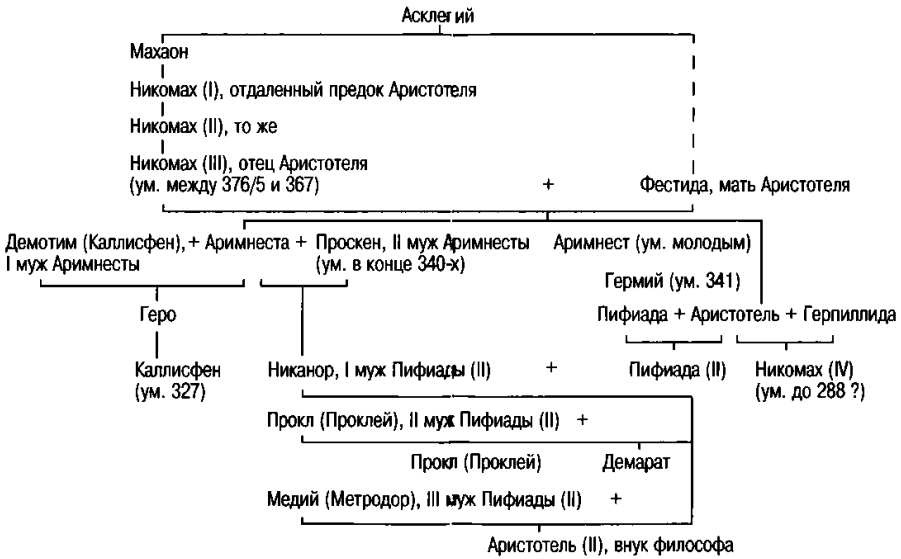
Что касается тематики сочинений, то Аристотелю принадлежат сочинения по логике, метафизике, натурфилософии, естественным наукам, этике и художественному творчеству. Вопроса о подлинных и неподлинных частях всех этих произведений и тем более вопроса о заведомо неподлинных сочинениях Аристотеля касаться здесь мы не будем.

Глава первая

ДОАКАДЕМИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Македония

РОДОСЛОВНАЯ АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО БЛИЖАЙШИХ ПОТОМКОВ



Жизнь и личность Аристотеля связаны с Македонией, вблизи которой он родился и которая в течение всего IV века до н. э. играла все более и более решающую роль в жизни греческого народа. Конечно, было бы хорошо, если бы мы точно знали, что такое Македония. Но большим горем для историков является то, что о Македонии можно судить по преимуществу только с территориальной точки зрения. Это была страна севернее той области, которую обычно называют Северной Грецией, то есть севернее Эпира и Фессалии. Македоняне до такой степени глубоко были связаны с еще более северной Фракией и Иллирией, что перед наукой и теперь стоит большой вопрос о том, какие элементы чисто греческие и какие элементы фракийско-иллирийские лежат в основе формирования македонского народа.

Одни думают, что Македония представляет нечто вроде

ответвления Древней Греции, близкого к Фессалии. Другие стараются максимально отделить македонян от греков. Третьи считают, что уже в самих истоках македонского народа, в так называемом его субстрате, были одинаково представлены и греческие, и фракийско-иллирийские элементы. Заниматься решением этого вопроса со всеми его трудностями этнического и лингвистического характера, конечно, не может входить в нашу задачу. Однако два обстоятельства сами бросаются в глаза независимо от наших научных интересов к историческому происхождению Македонии.

Первое обстоятельство заключается в том, что как ни далеки были македоняне от греков в культурном отношении, но успехи греческой культуры и огромные достижения греческой цивилизации всегда импонировали македонянам, так что македонские цари всегда стремились усвоить греческие культурные достижения, предпочитали греков всяким другим народам и в историческом смысле всегда старались идти с ними нога в ногу.

Второе обстоятельство кроется в чем-то таком, что можно считать противоположностью Греции. Македоняне не были варварами в глазах Греции и в своих собственных глазах. И все-таки стать выше Греции политически и в военном отношении было постоянной мечтой Македонии. Это не было варварским стремлением уничтожить греческую цивилизацию. Наоборот, македоняне всегда чувствовали себя учениками греков. И все же завоевание Греции македонянами происходило еще раньше, чем они устремились в Азию. Правда, уважение к грекам осталось и здесь, поскольку македоняне проявляли в отношении греков гораздо большую мягкость и давали им гораздо большую политическую свободу. Тем не менее македонские цари издавна устремляли свои взоры на Грецию и постоянно старались урвать хотя бы ту или иную ее часть. Особенно преуспели в этом отношении два знаменитых македонских царя: Филипп II (около 382-336 годов до н. э.) и его сын, знаменитый Александр Македонский (356-323 годы до н. э.), покоривший еще в молодые годы почти весь тогдашний культурный мир, вплоть до Индии.

Происхождение Аристотеля

Аристотель, сын Никомаха и Фестиды, родился в 384 (383) году до н. э., а точнее, между июлем и октябрем 384 года. Это был

первый год 99-й Олимпиады. При этом нужно заметить, что греки вели хронологию начиная с предполагаемого первого года первой Олимпиады, то есть с 776 года до н. э. Само слово «олимпиада» возникло как обозначение четырехлетнего промежутка между Олимпийскими играми, получившими свое название от местности Олимпия (запад Пелопоннеса), где и происходили общегреческие игры. Поэтому, когда в греческих источниках мы находим указания на ту или иную олимпиаду, то для нас это обозначение является не очень точным, поскольку оно охватывает целых четыре года. Но об Аристотеле точно известно, что он родился именно в первый год 99-й Олимпиады.

Название города, в котором родился Аристотель, по-русски тоже можно передавать по-разному. Это название существует по-гречески как в единственном числе мужского и женского рода, так и во множественном числе уже среднего рода. Поэтому и по-русски можно говорить и Стагир, и Стагира, и Стагиры. Для нас важнее то, что и в античной, и в мировой литературе Аристотеля называют также Стагиритом.

С точки зрения тогдашней Греции, не только Стагиры, но и вся Македония была достаточно отдаленной провинцией, которая на северо-востоке граничила даже с Фракией. По некоторым источникам, Стагиры и находились во Фракии. Но мы исходим из того, что Стагиры находились на юге Македонии, на полуострове, носившем название Халкидика, вблизи гораздо более известного, а впоследствии весьма значительного города, Фессалоники. Стагиры были основаны выходцами с острова Андрос (это была родина отца Аристотеля). Говорили также, что предки Аристотеля по отцу происходили из сицилийской Мессаны (нынешняя Мессина, которая была колонией Эвбейской Халкиды) и из Эвбейской Халкиды, откуда происходили предки Аристотеля по матери (между прочим, остров Андрос был на расстоянии всего нескольких миль от острова Эвбеи).

Из всего этого следует, что, несмотря на территориальную близость к Македонии места его рождения, Стагиры, Аристотель был чистейшим греком и по отцу и по матери, и лишь по неизвестным нам причинам его родители поселились на северном полуострове Халкидике. Но это обстоятельство весьма заметным образом осложняет для нас понимание крепких про-македонских симпатий Аристотеля. Как мы увидим ниже, эти последние играли в его жизни огромную роль. Македонские цари, поклонники греческой культуры, всегда находились в противоречии сами с собой: они учились у греков быть на высоте тогдашней культуры, но они в то же самое время всегда мечтали подчинить Грецию своему владычеству. А отсюда и то

глубочайшее противоречие, которое было мучительно для Аристотеля и которое, как мы увидим ниже, привело к трагическому концу. Заметим, однако, что подобного рода противоречивая ситуация вовсе не является в истории какой-нибудь исключительной редкостью. Немного позже великий Рим тоже будет считать себя учеником греческой культуры. Но тот же самый Рим покорит Грецию, так же как и всякую иную страну тогдашнего культурного мира.

Теперь перейдем еще к одному весьма важному обстоятельству, связанному с происхождением философа.

Глубоко провинциальное его происхождение возмещалось тем, что он был сыном известного врача Никомаха. И здесь уместно заметить, что профессия врача пользовалась у древних греков большим уважением и почетом; отец Аристотеля не просто принадлежал к роду потомственных врачей, но и все врачи, по мнению греков, происходили от божественного врача, бога Асклепия, сына ни больше ни меньше как самого Аполлона и смертной женщины (а может быть, и нимфы) Корониды. Асклепий настолько владел врачебным искусством, что Зевс даже умертвил его молнией из-за боязни, как бы он не сделал всех людей бессмертными. Здесь, однако, была целая мифологическая история, довольно запутанная. Коронида — возлюбленная Аполлона, вступила в брак с неким Исхием, сыном фессалийского царя Элата. Из-за ревности к Исхию Аполлон и убивает Корониду, но выхватывает из ее чрева рождающегося младенца и называет его Асклепием. Асклепий воспитывался у мудрого кентавра Хирона. Врачебное искусство Асклепия привело его к дерзкой мысли воскрешать мертвых. Мифы рассказывают о воскрешении им многих героев: Ипполита, Капанея, Главка, сына Миноса и др. Разгневанный Зевс поразил Асклепия молнией. В ответ Аполлон перебил Киклопов — Зевсовых кузнецов и был отправлен Зевсом искупать свою вину в услужении людям. Асклепию приписывают сыновей — Махаона и Подалирия, которые упоминаются как прекрасные врачи еще Гомером. Супругой Асклепия была Эпиона, что означает Болеутолительница, а дочерьми его были Гигиея, то есть Здоровье, и Панакия (Всеисцелительница).

Культ Асклепия особенно был известен в городе Эпидавре, куда люди стекались за исцелением со всех концов Греции. Аристофан в комедии «Богатство», несмотря на пародийную ситуацию, приводит сведения о том, как ночью, во время сна паломников в храме Асклепия происходило их исцеление. Непременным атрибутом Асклепия была змея (или даже две), получавшая в храме жертвоприношения. Асклепий мыслился ипостасью Аполлона. Известно почитание Аполлона наряду с

Асклепием, их общие храмы и атрибуты.

В образе Асклепия сочетаются древние так называемые хтонические силы (от греч. *chthon* — земля) земли-целительницы (отсюда живущая в глубинах земли змея — не только атрибут Асклепия, сам он тоже мыслится змеей) и представление о передаче божественных функций детям богов — героям, которые своей дерзостью нарушают равновесие, установленное в мире богами, обитающими на Олимпе.

У тех, кто не очень разбирается в античной мифологии, может возникнуть вопрос, как же это Асклепий, будучи богом, оказался убитым. Это надо понимать в том же смысле, в каком Уран был «убит» Кроносом, а Кронос и все титаны были «убиты» Зевсом. Это не было убиением в собственном смысле слова, а лишь отстранением от божественной власти, низвержением в подземный мир, в Тартар. Огромная значимость такого рода узников Тартара не только не уменьшалась, а, напротив, увеличивалась и принимала лишь другой смысл, а именно, мощной силы, таящейся в глубинах мировых недр. В свою очередь, эти глубинные силы земли пытались воздействовать на человека, противоборствуя олимпийским богам.

Вот почему и титаны, низверженные в Тартар Зевсом, вопреки Зевсу поддерживали человечество и один из таких титанидов, Прометей, прямо считался создателем человеческой цивилизации. Также и убиение Асклепия по злой воле Зевса приблизило его к человеку и вызвало представление о защитнике и целителе несчастных, божестве и покровителе врачебного искусства.

Таким образом, корни почитания Асклепия у древних греков уходили в мифологическую древность. А происходить от Асклепия — значило занимать выдающееся положение среди людей. Знаменитые врачи на острове Косе считали себя потомками бога и назывались Асклепиадами. К семейной традиции Аристотеля как раз и относилось это асклепиадовское происхождение. И тут совершенно неважно, что такого рода представления отличались фантастическим характером. Фантазией они являются для нас, людей XX века. Но это не было фантазией ни вообще для древних греков, ни, в частности, для Аристотеля. Для них это была самая настоящая реальность, и Аристотель всерьез считал себя отдаленным потомком самого Асклепия. И с исторической точки зрения это как раз очень важно. Старая традиция представляла себе Аристотеля слишком абстрактно и рассудочно. Его обычно рисовали каким-то рационалистически настроенным профессором, который только и живет своими кабинетными исследованиями. На самом же деле

это был очень живой и художественно настроенный мыслитель, который свою философскую и научную работу замечательным образом соединил с наивными религиозно-мифологическими и поэтическими настроениями своего народа. Вера в божественного предка отнюдь не мешала деятельности трезвого и энергичного политика. Сочетание мифологических представлений и жизненной практики вообще было характерно для греков классической древности и теснейшим образом объединило Аристотеля с его современниками и соотечественниками.

Между прочим, во всей этой мифологической генеалогии Аристотеля не последнее место занимает и тот факт, что Асклепий, как сказано, обучался врачебному искусству у кентавра Хирона, а Хирон вообще был наставником и мудрейшим воспитателем многих греческих героев, и прежде всего Ахилла, будучи сыном самого Кроноса. А Кронос — это ведь один из титанов, сыновей Урана-Неба и Геи-Земли, то есть относится к самому старшему поколению богов.

Все эти обстоятельства указывают на то, как древние греки ценили врачебное искусство и с какими богами они его связывали. Греческие врачи, конечно, не были особого рода сословием вроде аристократического. Однако, с нашей точки зрения, это была особого рода интеллигенция, носившая на себе печать своего божественного происхождения. Отец Аристотеля, Никомах, сын Никомаха, был потомком того Никомаха, который считался сыном Махаона. Но, как мы знаем, Махаон был сыном бога Асклепия. О нескольких Никомахах между Махаоном и отцом Аристотеля Никомахом говорят арабские биографии Аристотеля. А то, что первый Никомах был сыном знаменитого врача Махаона, об этом читаем у позднеантичного писателя Павсания. Характерно, что и Махаон, и его сын Никомах были обожествлены в Мессении, где для них был установлен даже специальный культ.

Итак, быть врачом означало в Древней Греции занимать видное общественное положение, а так как аптек не было, то врачи сами же были и составителями, и приготовителями лекарств, а часто и их изобретателями. То, что древнейшая греческая медицина носила первоначально религиозный характер и часто основывалась на разного рода суевериях — не вызывает сомнения. Однако уже в V веке до н. э., то есть за 100 лет до рождения Аристотеля, прославился знаменитый греческий врач Гиппократ с острова Коса. Медицина же Гиппократа была уже полна эмпирических наблюдений и всякого рода важных указаний на реальные способы лечения болезней. Поэтому нисколько не удивительно, что отец Аристотеля, житель

захолустных Стагир, был настолько известен во всей Македонии, что был приглашен в придворные врачи македонского царя Аминты III, который был отцом знаменитого Филиппа Македонского и дедом еще более знаменитого Александра Македонского.

И все-таки необходимо сказать, что к своему «божественному» происхождению Аристотель относился весьма демократически. До нас дошло целое рассуждение его о том, что благородство происхождения заключается вовсе не в богатстве и не в доблести предков, но исключительно в такой доблести, которая передается от древних времен и определяет собой весь род целиком, так как каждый член рода приумножает ее своими личными способностями.

При дворе македонского царя в Пелле Никомах жил со своей женой Фестидой и тремя детьми, сыновьями Аристотелем и Аримнестом и дочерью Аримнестой. Древней столицей Македонии, куда изначально был приглашен Никомах, были Эги, в дальнейшем же Филипп перенес столицу в город Пеллу. После смерти Никомаха (между 376-375-м и 367 годами до н. э.) вся его семья из Пеллы вернулась в Стагиры. С Никомахом царя Аминту III связывали также и дружеские отношения. Позднейшие античные ученые приписывали Никомаху сочинения по медицине и натурфилософии, то есть понимали его не только как врача-практика, но и как теоретика врачебного искусства.

Родственники Аристотеля

После смерти родителей будущий великий философ был взят на воспитание неким Проксеном. О Проксене известно весьма немного. Мы знаем, что он был вторым мужем старшей сестры Аристотеля, Аримнесты, и имел от нее сына Никанора. По некоторым сведениям, Проксен был знакомым или даже другом Платона, а возможно, также и Гермия Атарнейского, о котором будет речь в дальнейшем. Надо сказать, что Проксен был родом из города Атарнеи (что находился в прибрежной области Мизии в Малой Азии) и переселился потом в Стагиры. Согласно философу Сексту Эмпирику (тоже, кстати сказать, врачу) Проксен даже и родился в Стагирах и якобы состоял в кровном родстве с Аристотелем. Обращают на себя внимание сведения, правда, не очень достоверные, что Проксен привез Аристотеля в Афины и что даже будто бы отдал на воспитание и обучение Платону.

Наружность и характер

Аристотель, как говорят, в молодости был невзрачного вида. Сам худощавый, он имел худые ноги, маленькие глазки и шепелявил. Но зато любил одеться, носил по несколько дорогих перстней и делал необычную прическу.

Относительно бытовых привычек Аристотеля необходимо сказать, что их, конечно, нужно принимать во внимание, но едва ли они имеют особое значение для философа. Разумеется, привычки знаменитого философа производят странное и непонятное впечатление. Но эти сведения о щегольстве Аристотеля относятся к его молодым годам, а это уже извинительно. И мы не будем слишком придирчивы.

Можно, например, при известной смелости и развязности воображения представить Аристотеля как человека весьма тщеславного и честолюбивого, особенно в поздние годы. Известно, что он был недоволен решениями, принятыми в Дельфах против него, и считал их недостойными своей славы. По этому поводу он даже жаловался Антипатру, наместнику Александра Македонского в Греции. Весьма поучителен тот источник, который нам об этом сообщает и который как раз вовсе не обвиняет Аристотеля в тщеславии. Именно в «Пестрых рассказах» Элиана мы читаем следующее:

«Аристотель, сын Никомаха, по справедливости слывший мудрым, будучи лишен определенных ему в Дельфах почестей, так писал об этом Антипатру: “Что касается почестей, определенных мне в Дельфах и теперь отнятых, я решил не слишком о них думать, но и не бросать думать совсем”. Эти слова не свидетельствуют о тщеславии Аристотеля, и я не стал бы обвинять его в чем-либо подобном, так как с полным основанием он полагал, что разные вещи — чего-то совсем не иметь и, имея, потерять. Ведь не получить вовсе — не страшно, но лишиться полученного — обидно».2

Все эти краткие сведения о личности Аристотеля имеют только предварительный характер. С другими, гораздо более важными сторонами его натуры мы еще не раз будем встречаться в дальнейшем изложении.

Главное и неглавное в биографии молодых лет Аристотеля

В 367 (366) году Аристотель решил поехать в Афины. Недостоверные версии, которые опровергались уже самими их рассказчиками, гласили, что Аристотель проживал в Афинах свое наследство, занимался знахарством, врачеванием и даже был солдатом. У Элиана прямо читаем: «В юности Аристотель промотал отцовское наследство и волей-неволей сделался воином. Но ему пришлось бесславно распрощаться с этой жизнью и стать торговцем лекарственными снадобьями. Незаметно пробравшись в Перипат и слушая там философские беседы, он благодаря исключительной даровитости усвоил начала знаний, которыми обладал впоследствии».3

Воспитываясь в семье врача и потому сам занимаясь медициной, Аристотель, однако, не стал профессиональным врачом. Но медицина на всю жизнь осталась для него настолько родной и понятной областью, что даже в своих труднейших философских трактатах он часто поясняет ту или иную глубокую теорию примерами из медицинской практики. Кроме того, он несомненно отличался научным отношением к медицине и советы врачей принимал весьма критически. Вот как писал об этом Элиан.

«Сообщают, что пифагорейцы ревностно занимались искусством врачевания. Платон, Аристотель, сын Никомаха, и многие другие тоже щедро отдали ему дань». «Однажды Аристотель был болен. Когда врач дал ему какие-то предписания, он сказал: “Не обращайся со мной, как с пастухом или землепашцем, а сначала объясни, почему ты их даешь, тогда я готов слушаться”. Этим философ показал свое несогласие следовать предписаниям, не зная вызвавших их причин».4

Таким образом, Аристотель уже с юного возраста хорошо разбирался в медицине, относился к ее предписаниям сочувственно и в то же время вполне критически.

Вообще говоря, существует много всякого рода источников для биографии Аристотеля, которые часто противоречат один другому и которые требуют к себе сугубо критического подхода. Например, один из источников гласит, что Аристотель впервые появился в Афинах еще восьмилетним мальчиком, якобы туда его привез Проксен (как мы знаем, муж сестры Аристотеля, Аримнесты). Несомненно, подобного рода сведения вызваны желанием сказать что-нибудь об учебе Аристотеля до Платоновской академии, чтобы признать его до некоторой степени подготовленным к ученичеству у Платона. Однако, вероятно, что это всего только домысел, поскольку остальные источники говорят о прибытии Аристотеля в Афины только в

семнадцатилетнем возрасте. Надо ведь учитывать, что гений мало нуждается в особой предварительной подготовке. Аристотель мог явиться в Академию и не проходя никакой школы. Конечно, он учился, как это было предусмотрено традицией и правилами, но как именно и где он учился, это в конце концов даже и не так интересно. Гораздо интереснее самый факт появления Аристотеля в Академии, но этого факта как раз никто не отрицает.

Говорили далее, что Аристотель еще до поступления в Академию занимался риторикой, что он был учеником знаменитого ритора Исократа (436-338 годы до н. э.) и что в Академию он попал только в 30 лет, разочаровавшись в риторике. По этому поводу необходимо сказать, что обучение Аристотеля у тогдашнего знаменитого оратора Исократа совсем не исключается. Но опять-таки, если эта учеба у Исократа и была, то она меркнет перед фактом вступления Аристотеля в Платоновскую академию и перед фактом его обширной литературной деятельности еще в пределах Академии.

Между прочим, вопрос о пребывании Аристотеля в школе Исократа является вопросом не очень простым: здесь, кажется, можно установить кое-какие связи между риторическими интересами Аристотеля и его обучением в юности.

Прежде всего, риторическая школа Исократа была знаменитой и в те времена более известной и популярной, чем даже Академия Платона. Свою школу Исократ основал еще около 393 года, то есть по крайней мере лет за пять-шесть до основания Академии. По другим сведениям, обе школы возникли одновременно. Выдающийся ритор, Исократ стал привлекать к себе слушателей со всей Греции; и нет ничего удивительного, если Аристотель попал сначала к нему.

Далее, изучение философии Аристотеля свидетельствует о его весьма большой любви к риторике; а его специальный трактат «Риторика» говорит о его огромной опытности и начитанности в этой области и о его любви к риторическим изысканиям. Даже и в своей теоретической философии Аристотель отводил риторике большое место; и основной метод логических исследований, который он проповедует в трактате «Топика», он прямо так и называет риторическим. Известно далее, что по вступлении в Академию ему было поручено чтение специального курса лекций именно по риторике. А если какие-нибудь биографические сведения и гласили о расхождении Аристотеля с Исократом, то ввиду неимоверной оригинальности аристотелевского мышления этот отход от Исократа можно считать только естественным. Первые сочинения Аристотеля в пределах Академии тоже отличаются склонностью к риторике. Заметим, что в молодости

Исократ жил на севере Греции в Лариссе, где имел общение с Горгием, который прославился не только как софист, но и как талантливый оратор. Это тоже делает возможным изучение Аристотелем риторики еще в бытность его на севере, до приезда в Афины.

Итак, пребывание Аристотеля в школе Исократа, рассуждая теоретически, чрезвычайно вероятно. Но, конечно, этот вопрос в сравнении с фактом вступления Аристотеля в Платоновскую академию имеет для нас второстепенное значение. Ведь возможно, с другой стороны, что античные и арабские биографы Аристотеля не знали, чем заполнить те три года, что прошли с приезда Аристотеля в Афины до его встречи с Платоном, которая могла произойти не раньше 365 (364) года. (Как известно, эти три года Платон провел на Сицилии для своих философско-политических целей.) А ввиду явного и постоянного интереса Аристотеля к риторике как в юном, так и в зрелом возрасте, его предварительное обучение в знаменитой и популярной школе Исократа трактовалось как более чем вероятное. Для нас теперь самое главное — это вступление Аристотеля в школу Платона. Все же прочие античные сведения о жизни юного Аристотеля имеют для нас не главное, а только второстепенное и третьестепенное значение.

Нам не стоит увлекаться разными проблематичными фактами биографии Аристотеля, особенно в тех случаях, когда они находят противоречивое освещение в источниках. Для нас важно одно: приехав с севера Греции при тех или иных обстоятельствах, Аристотель в самом раннем возрасте вошел в школу Платона; он был сначала принципиальным платоником, а впоследствии отошел от строгого платонизма.

Перед этим универсальным фактом биографии Аристотеля меркнут все прочие.

Глава вторая

В ПЛАТОНОВСКОЙ АКАДЕМИИ

Появление Аристотеля в Академии

Итак, для нас гораздо важнее то, что Аристотель, может быть, еще на восемнадцатом году жизни попал в Академию и стал верным учеником Платона.

Уже это одно несомненное обстоятельство даже при отсутствии всяких источников о духовном развитии Аристотеля до восемнадцати лет неопровержимо свидетельствует о его огромных внутренних потребностях в этот юный период, о его обширных познаниях, философских интересах, любознательности и наблюдательности, приведших его не более и не менее, как к знаменитому в те времена Платону. А Платон к тому времени уже был известен всему философскому и даже нефилософскому миру, от Малой Азии и Египта до Сицилии.

Итак, сын провинциального врача на восемнадцатом году жизни появляется в Платоновской академии, чтобы стать верным учеником Платона. Впрочем, попав в Академию, Аристотель не сразу встретился с Платоном, поскольку глава Академии как раз в это самое время находился в Сицилии.

Расхождения с Платоном в пределах Академии

Исследователи Аристотеля всегда интересовались вопросом о взаимной близости и взаимном расхождении Аристотеля и Платона, Что касается теоретических взглядов обоих философов, то об этом мы будем говорить ниже. Сейчас же скажем о внешней и в значительной мере чисто бытовой стороне этого вопроса.

Некоторые античные источники прямо говорят не только о расхождении, но даже о чисто бытовой неприязни между обоими великими философами.

Действительно, упомянутое нами выше большое внимание Аристотеля к собственной наружности не могло не претить

Платону, который считал такое поведение хотя бы и молодого человека совсем неподходящим для подлинного философа. Весьма возможно, что чрезмерное внимание Аристотеля к своей наружности даже раздражало Платона.

Интересное сообщение об этом мы читаем все у того же Элиана: «Считают, что поводом к вражде Платона и Аристотеля послужило следующее: Платон не одобрял свойственной Аристотелю манеры себя держать и одеваться. Ведь Аристотель слишком много значения придавал одежде и обуви, стриг в отличие от Платона волосы и любил покрасоваться своими многочисленными кольцами. В лице его было что-то надменное, а многословие, в свою очередь, изобличало суетность нрава. Не приходится говорить, что эти качества не свойственны истинному философу. Поэтому Платон не допускал к себе Аристотеля, предпочитая ему Ксенократа, Спевсиппа, Амикла и других, кого он отличал всяческим образом, в частности, разрешением принимать участие в своих философских беседах».5

По-видимому, Аристотель в молодости и на самом деле любил красоваться и своими одеяниями, и своей речью, и вообще всем своим внешним поведением, что, конечно, вызывало раздражение у людей более пожилых и солидных. Правда, такого рода поведение Аристотеля характерно, вероятно, для его ранней молодости, поскольку в своих зрелых произведениях он рисует образ философа, весьма углубленного и духовно настроенного, далекого от всяких внешних пустяков бытовой жизни. Но в Платоновскую академию он, несомненно, явился еще с привычками ранней молодости. Насколько можно судить, нрава он был строптивого. Платон, конечно, хорошо это понимал, о чем тоже имеются свидетельства древности. «Так как Ксенократ был медлителен от природы, то Платон, сравнивая его с Аристотелем, говорил: “Одному нужны шпоры, другому узда!” и “Какого осла мне приходится вскармливать, и против какого коня!”».6 Стало быть, Аристотель представлялся Платону ретивым конем, которого все время нужно сдерживать уздой.

Но мало и этого. Аристотель, по-видимому, довольно дерзко нападал на Платона, что в дальнейшем и привело к созданию Аристотелем своей собственной школы. Добродушный Платон за эти споры с ним Аристотеля называл его жеребенком, который брыкает свою же собственную мать. Об этом имеется несколько сообщений. «Платон называл Аристотеля Полом (*греч.* «жеребенок»). Почему он избрал это имя? Известно, что жеребенок, досыта насосавшись молока, лягает свою матку. Так вот Платон намекал на неблагодарность Аристотеля. Ведь, получив у Платона важнейшие основы знаний, он, обладая этими

сокровищами, сбросил с себя узду, открыл напротив Платоновой свою школу, расхаживал там с учениками и друзьями и стал завзятым противником своего учителя».7 И еще: «От Платона он отошел еще при его жизни; Платон, говорят, на это сказал: “Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать”».8

Некоторые враги Аристотеля говорили еще хуже того. Если, по Диогену Лаэрцию, Евбулид Милетский, представитель мегарской школы, «много наговорил на него дурного», то по Аристоклу Евбулид прямо рассказывал о том, что Аристотель не пришел даже к умирающему Платону и якобы даже «попортил его книги». Что означает эта порча и относится ли она к тексту сочинений Платона или тут имеются в виду аристотелевские комментарии, сказать трудно. Аристокл, правда, подвергает сомнению истинность подобного рода сообщений.

Так или иначе, но неприязнь Аристотеля к Платону, не лишенная даже и бытовых черт, сказалась уже в стенах Академии. И вообще кое-что сомнительное в поведении Аристотеля все-таки было. Говорят же злые языки, что он купался в теплом масле, а потом его продавал. Рассказывали еще и о том, что Аристотель вытеснил Платона с того места в Академии, где тот преподавал, причем Аристотель это сделал, воспользовавшись болезнью Спевсиппа, племянника Платона, и отсутствием в Академии Ксенократа, другого его главного ученика. Вот что читаем мы у Элиана: «Однажды, когда Ксенократ на некоторое время, чтобы посетить свой родной город, покинул Афины, Аристотель в сопровождении учеников, фокейца Мнасона и других, подошел к Платону и стал его теснить. Спевсипп в этот день был болен и не мог сопровождать учителя, восьмидесятилетнего старца с уже ослабевшей от возраста памятью. Аристотель напал на него в злобе и с заносчивостью стал задавать вопросы, желая как-то изобличить, и держал себя дерзко и весьма непочтительно. С этого времени Платон перестал выходить за пределы своего сада и прогуливался с учениками только в его ограде.

По прошествии трех месяцев вернулся Ксенократ и застал Аристотеля прохаживающимся там, где обычно гулял Платон. Заметив, что он со своими спутниками после прогулки направляется не к дому Платона, а в город, он спросил одного из собеседников Аристотеля, где Платон, ибо подумал, что тот не выходит из-за недомогания. «Он здоров, — был ответ, — но, так как Аристотель нанес ему обиду, перестал здесь гулять и ведет беседы с учениками в своем саду». Услышав это, Ксенократ сейчас же направился к Платону и застал его в кругу слушателей (их было очень много, и все люди достойные и известные). По окончании беседы Платон с обычной сердечностью приветствовал

Ксенократа, а тот с не меньшей его; при этой встрече оба ни словом не обмолвились о случившемся. Затем Ксенократ собрал Платоновых учеников и стал сердито выговаривать Спевсиппу за то, что он уступил их обычное место прогулок, потом напал на Аристотеля и действовал столь решительно, что прогнал его и возвратил Платону место, где он привык учить».9

Черты уважения к Платону

Подобного рода поведение Аристотеля в Академии связано, видимо, с его строптивым характером, о чем не раз говорил и сам Платон. Едва ли нужно расценивать его чересчур строго — по всему видно, что это был небольшой домашний эпизод, не слишком унизительный и для самого Аристотеля. Несмотря на расхождение с Платоном по многим философским вопросам, Аристотель совсем не думал покидать Академию и ушел из нее только после смерти Платона. Ведь известно же, что Аристотель читал лекции и вел занятия со слушателями в Академии, чего, конечно, не могло быть без разрешения Платона. Даже в тех случаях, когда Аристотель не соглашается с Платоном, он часто говорит не «я», а «мы», то есть подразумевает себя в числе учеников школы Платона. Это значит, что при всех своих расхождениях с Платоном Аристотель все же причислял себя к его школе и считал себя платоником. Мало того, в своей «Этике Никомаховой» Аристотель пишет: «Учение об идеях было выставлено близкими мне людьми. Но лучше для спасения истины оставить без внимания личности, в особенности же следует держаться этого правила философам; и хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине».10 Нам кажется, что из этих слов Аристотеля, поскольку они относятся к Платону, можно сделать только самый положительный вывод об их личных отношениях. Ведь то, что люди очень близки между собою, а в своих теоретических взглядах расходятся, — это вовсе уж не столь редкое явление. Между прочим, слова о том, что Платон — друг, но истина дороже, стали с тех пор поговоркой, существующей вплоть до настоящего времени. Ведь тут обычно подчеркивается слово «истина», как это и должно быть. Но употребляя такую поговорку, мы часто вовсе не думаем о Платоне, а думаем вообще о ком бы то ни было. Между тем в устах Аристотеля это выражение относится не только к истине, но как раз именно к

Платону, ближайшему и единственному учителю Аристотеля.

Впрочем, в устах Аристотеля в слове «истина» тоже заключается нечто великое и общечеловеческое. Свою «Метафизику» он начинает словами: «Все люди от природы стремятся к знанию».11 Но это знание вещей есть знание их причин, а знание вечных вещей есть знание вечных причин. «Вместе с тем все люди от природы в достаточной мере способны к нахождению истины и по большей части находят ее». «Истина и справедливость по своей природе сильнее своих противоположностей». «Рассмотрение истины в одном отношении трудно, в другом — легко. Это видно из того, что никто не может достичь ее надлежащим образом, но и не терпит неудачу совсем; каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина».12 «Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест».13 «По большей части приятно также учиться и восхищаться, потому что в восхищении уже заключается желание познания, так что предмет восхищения скоро делается предметом желания, а познавать значит следовать закону природы».14

Добавим ко всему сказанному выше интересное сообщение позднейшего комментатора платоновских и аристотелевских текстов Аммония (V век н. э.), что Платон называл жилище Аристотеля «домом чтеца» (вероятно, это указание на большое внимание Аристотеля к сочинениям Платона). Ученик Аммония, Филопон, сообщает, в свою очередь, слова Платона, который назвал Аристотеля «умом собеседования», причем употребленное здесь греческое слово *diatribe*, которое мы переводим как «собеседование», имеет и гораздо более широкое значение человеческого общения.

Весьма характерным является также и то, что Аристотель, находясь в Академии, сблизился там с Ксенократом, о котором у нас шла речь выше, и после смерти Платона покинул Академию не один, но вместе с этим учеником Платона. Известно об особенной близости Ксенократа к Платону. По крайней мере, он не только сопровождал Платона в его поездке на Сицилию, но, когда жестокий тиран Дионисий в Сиракузах, не то любивший, не то ненавидевший Платона, сказал последнему полушутя — полусерьезно, что может снести ему голову, Ксенократ, вероятно, совершенно серьезно предложил Дионисию сначала свою

собственную.

Некоторые сомнения относительно отъезда Аристотеля из Академии

То, что мы сейчас сказали об отъезде Аристотеля из Академии, является самой популярной версией еще со времени античности. Вероятнее всего, этот отъезд Аристотеля так и нужно понимать, как мы сейчас о нем сказали. Однако в современной науке высказывались и другие взгляды, о чем мы считаем нужным упомянуть, хотя взгляды эти весьма предположительны и отличаются не очень большой вероятностью.

Если считать, что Аристотель покинул Академию только из-за расхождения с Платоном, то возникает вопрос, почему же он не сделал этого раньше? Ведь такие его сочинения, как «О благе» и «Об идеях», весьма резко направленные против Платона, были написаны Аристотелем еще в середине 350-х годов до н. э. Поэтому такой отрезок времени, как 357-355 годы, гораздо более подходил бы для того, чтобы Аристотелю покинуть Академию, чем ждать смерти Платона до мая 347 года. Одна сирийская биография Аристотеля даже утверждает, что Аристотель покинул Академию раньше смерти Платона. Те же сведения приводят Диоген Лаэрций и Евсевий.

Платон допускал большое разнообразие мнений среди своих учеников, а Аристотеля он ценил еще и за огромные философские способности, хотя Аристотель во многом с ним расходился. Назначение Спевсиппа главой школы после смерти Платона тоже не могло, как утверждают некоторые, быть причиной отъезда Аристотеля. Спевсипп был больным и слабохарактерным человеком и во главе Академии стал не столько по завещанию самого Платона, сколько по тогдашним законам о наследстве, по которым имущество умершего переходило к ближайшему родственнику мужского пола. А детей у Платона не было. Имеется, кроме того, редчайшее, правда, сообщение (в одной сирийской биографии Аристотеля) о том, что больной Спевсипп написал письмо Аристотелю с просьбой вернуться в Академию и даже возглавить ее. Разница во взглядах Платона и Аристотеля едва ли имела здесь решающее значение. Либерально настроенный Платон, как сказано, вообще допускал разнородные мнения в пределах своей школы. Заметим также и то, что ближайшие руководители Академии после Спевсиппа и

Ксенократа, Аркесилай и Карнеад, вообще основали новое направление — скептицизм, который они весьма остроумно выводили из философии самого Платона. Наконец, Спевсипп вскоре умер (339-338 год до н. э.), но и после его смерти Аристотель все-таки в Академию не вернулся.

Самое же главное, что иной раз упускают из виду историки греческой философии, это то, что Аристотель хотя и был чистым греком, но настроен был промакедонски. Его симпатии к Македонии никогда не покидали его, даже и в тех случаях, когда он испытывал враждебные чувства к македонцам, хотя бы то были цари Филипп и Александр. В том, что природный грек Аристотель в некоторых важных пунктах был промакедонски настроен, нет ровно ничего удивительного: известный оратор и политик Эсхин, например, тоже был грек и тоже был настроен в пользу Македонии. Для этого вовсе не обязательно было родиться в Македонии или вблизи македонских границ, хотя территориальная близость Стагир к македонскому государству, конечно, могла иметь некоторое значение для формирования промакедонских настроений Аристотеля. Когда летом 348 года греческий город Олинф вблизи Македонии был до основания разрушен Филиппом, это вызвало в Афинах новую волну озлобления против македонского царя. Но в глазах афинян Аристотель был чужаком-македонцем, связанным с македонским царем и неспособным правильно отнестись, например, к такому событию, как разрушение Олинфа. В 306 году оратор Демохар, сын сестры Демосфена, впоследствии изгнанный из Афин, но по возвращении много раз существенно помогавший родному городу, сказал в своей речи по поводу постановления об изгнании философов из Афин, что один из прежних философов, а именно Аристотель, прямо доносил Филиппу о враждебных царю элементах в Олинфе. Однако ведь и Стагиры, родной город Аристотеля, тоже были разрушены в 349 году, а на острове Эвбее, откуда происходила мать Аристотеля, в 349 (348) году произошло восстание против Афин по наущению Филиппа.

Ни на Эвбее, ни в самой Македонии жить Аристотелю было невозможно. Если он и поехал в Македонию, то на самое недолгое время. А приехал он (и об этом говорят уже все источники) в Малую Азию, в город Атарней, к одному из учеников Платона, Гермию. Кстати, Гермия подступавшие близко к его владениям персы также обвиняли в тайном сговоре с Филиппом.

Другими словами, напрашивается мнение о том, что Аристотель покинул Академию (вероятно, в конце лета 348 года до н. э.) вовсе не из-за философских расхождений с Платоном, а скорее еще до смерти последнего из-за антимакедонского

настроения в Афинах, которое, как и вообще во всей Греции, назревало чем дальше, тем больше. Уже намного позднее, перед смертью, бежавший из Афин на Эвбею Аристотель писал Антипатру, наместнику Александра в Греции, что чужестранцам в Афинах запрещено то, что позволено гражданам, и что вообще в Афинах македонянину жить опасно.

Если принять всерьез все такого рода сообщения, то политическая мотивировка отъезда Аристотеля из Платоновской академии окажется более чем вероятной. Эта мотивировка хороша уже тем одним, что рисует Аристотеля не замкнутым в себе философом, преданным одним только абстрактным рассуждениям, но человеком весьма энергичным и даже горячим, даже прямым участником тогдашних бурных политических событий. Кроме того, для такого углубленного философа, каким был Аристотель, вовсе не стояла проблема выбора между одиноким сидением в тихом кабинете и прямым участием в тогдашней острейшей политической жизни. Мы не должны искать здесь какого-нибудь жизненного противоречия. По всей вероятности, Аристотель был одновременно и кабинетным мыслителем, и весьма горячим общественно-политическим деятелем. Конечно, подобного рода совмещение возникает в истории отнюдь не часто, и мыслители чаще всего выбирают что-нибудь одно — либо уединенное размышление, либо открытую общественно-политическую борьбу. Но для Аристотеля философия и практика жизни были едины. С этой точки зрения различие между философско-теоретической и политической мотивировкой его отъезда получает для нас второстепенное или даже третьестепенное значение. В конечном счете нам важен сам факт выхода из философского уединения на широкий путь общественной жизни, который открывал перед ним еще не изведанные перспективы.

Глава третья

ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В АКАДЕМИИ

Мы считаем необходимым остановиться на литературно-философской деятельности Аристотеля в период его пребывания в Платоновской академии. Дело в том, что этого рода деятельности академического периода Аристотеля его исследователи почти не касаются (кроме, конечно, капитальных исследований узких специалистов). И понятно почему. Аристотель написал такое множество глубочайших философских произведений, которые дошли до нас, что требуется огромное время уже для того, чтобы как-нибудь овладеть этими произведениями. Сочинения же Аристотеля академического периода дошли до нас только в виде отдельных фрагментов, многие из которых даже мало о чем говорят, а их изучение требует одоления множества философских и филологических затруднений. Поэтому фрагментов ранних сочинений Аристотеля почти никто не знает, и их изучение и реконструкция специалистами-филологами — весьма и весьма нелегкое дело. Ранний период творчества Аристотеля рассматривается в исследованиях Вернера Йегера (1912, 1955), Пауля Гольке (1955), Ингемара Дюринга (1957), Вилли Тайлера (1958), Олофа Гигона (1958) и Антона Германа Храуста (1973). Этими исследованиями и реконструкцией фрагментов Аристотеля мы и воспользуемся в данной главе.

Коснуться этих ранних произведений Аристотеля стоит еще и потому, что всякому хотелось бы, конечно, знать, каким это образом ближайший ученик Платона Аристотель перешел на другие философские пути, как этот переход совершался, и в чем, собственно говоря, заключается разница между Аристотелем и Платоном, о которой всюду и на разные лады говорится.

Аристотель не мог сразу стать противником Платона, так как иначе ему нечего было и жить в Академии около двадцати лет. Расхождение Аристотеля с Платоном наступило далеко не сразу, подготавливалось постепенно, и ввиду отсутствия точных хронологических данных еще неизвестно, произошло ли это расхождение уже в самой Академии, было ли оно окончательным, и если было, то в чем. Нам представляется вполне понятным преклонение молодого Аристотеля перед своим учителем, во

всяком случае в первые годы академического периода. Поэтому из большого количества названий литературных произведений Аристотеля академического периода мы укажем сначала на те, которые в философском отношении пока еще достаточно наивны и в основном повторяют доктрину Платона, а уже потом перейдем к произведениям, в которых Аристотель начинает расходиться с Платоном.

Диалог и монологический трактат

Ранний период литературной деятельности Аристотеля, по примеру Платона, начинается с написания философских диалогов. А в последующее время Аристотель отказался от писания диалогов, и его ученые сочинения, в сущности, представляют собой сжатое изложение его лекций и исследований.

У Платона преобладала склонность к образному описанию. Ему доставляло удовольствие скорее показывать философствующих людей в момент поисков и нахождения истины, чем систематически излагать свое учение. Да и саму философию Платон представлял не как область теоретических изысканий, но как воссоздание всех элементов бытия в самой общей форме.

Но в развитии писательской манеры Платона можно выделить ряд поздних диалогов, в которых изложение носило более систематический и аналитически-абстрактный характер. Такая дисгармония между философской и художественной сторонами ясно проявилась уже в диалоге «Теэтет», где впервые интерес к методу философского размышления возобладал над стремлением к художественности. Этот диалог уже в значительной степени приблизился к критическому трактату.

В «Софисте», «Политике», «Тимее» и «Филебе» видно еще лучше, что диалогическая форма стала для Платона просто особым стилистическим приемом, где нет уже ни намека на художественность и драматизм. Диалоги Платона «Тимей» и «Филеб» не составляют исключения. В особенности последний почти полностью перерождается в единое методическое изложение, близкое аристотелевской «Этике». Сократ, главное лицо платоновских диалогов, был сведен после «Софиста» на вторые роли, и уже совсем не появляется в «Законах» — последнем сочинении Платона.

Возобладавшее у Платона в поздний период его творчества стремление к методу классификации тончайших поворотов мысли, к тому, что он называл диалектикой, полностью вытеснило из диалога художественно-драматические черты, заключило его в границы систематического изложения. Полное исчезновение классического диалога стало лишь вопросом времени, поскольку отмерли его живые корни. Вот в этот-то период на сцену и выступает молодой Аристотель.

Диалоги в то время писали все слушатели Академии, но Аристотель написал их особенно много. В этом, конечно, сказывалось влияние учителя. Но чем более становилось понятно, что Платон и его сочинения в своем величии неповторимы, тем более сознавалась необходимость изыскания новых форм исследования. Эти новые формы изыскивались прежде всего в устных лекциях. Однако внутренняя близость Платона и Аристотеля объясняет то, что Аристотель начал с диалогов.

Аристотеля можно считать творцом новой формы — научного дискуссионного диалога, в котором он до известной степени возродил классический диалогический стиль исходя из практики своей жизни в Академии, полной философских споров, обмена мнений, ученых бесед. Но личностно-биографический элемент в этих диалогах играл по большей части лишь подчиненную роль, и они в основном напоминали платоновские диалоги позднего периода, то есть современные пребыванию Аристотеля в Академии. Аристотель отнюдь не разрушил структуру диалога, как это часто утверждается в истории литературы, но принял деятельное участие в создании новой, постдиалогической формы, необходимость которой была ясна уже и Платону.

Тем не менее «Евдем, или О душе» и «Грилл, или О риторике» могли весьма напоминать платоновские диалоги типа «Федона» или «Горгия». В «Евдеме» ясно еще видна сократическая манера беседы в виде вопросов-ответов. В других же диалогах — «Политике» и «О философии», которые состояли из двух-трех книг, Аристотель, если исходить из отдельных фрагментов, вероятно, вел изложение от своего лица.

Эти ступени перехода от сократической манеры (возможной в «Евдеме») к почти строгому монологическому изложению являются внешним выражением философского развития самого Аристотеля.

Параллели между его диалогами и диалогами Платона часто очень ясны. Так, «Евдем» восходит к «Федону», «Грилл» — к «Горгию», «О справедливости» — к «Государству». «Софист», «Политик», «Пир» и «Менексен» восходят также к одноименным платоновским диалогам. В не диалогическом «Протрептике»

вплоть до буквальных совпадений прослеживается увещательная часть платоновского «Евтидема». Возможно, что в диалогах Аристотеля выступал в качестве собеседника Платон, так же как в диалогах Платона — Сократ. Стиль Аристотеля отличается здесь чистотой и ясностью, ибо Аристотель полагал, что сила научного знания должна воздействовать и на язык. Вместе с тем в «Евдеме» есть пересказ мифа о Мидасе, встречаются сравнения, часто по платоновским образцам.

В общем, писательская манера ранних работ Аристотеля многим доставляла удовольствие уже в древности — например, философу-кинику Кратету, который читал «Протрептик» Аристотеля вместе с сапожником Филиском в его мастерской, а также стоикам Зенону, Хрисиппу, Клеанфу, впоследствии — Цицерону, Филону Александрийскому и Августину. Последний познакомился с «Протрептиком» через цицероновский диалог «Гортензий». Отзвуки ранних сочинений Аристотеля мы можем встретить и еще позже — у философа конца V — начала VI века н. э. Боэция. Конечно, при всех своих достоинствах диалоги Аристотеля и в античности никогда не ставились вровень с платоновскими, хотя в период поздней античности, а именно в эпоху эллинизма, имели, быть может, даже большее значение.

Но теперь следует задать вопрос, каково было отношение между учителем и учеником в области чистой философии. К сожалению, во времена Андроника Родосского, исследователя сочинений Аристотеля в Риме (I век до н. э.), диалоги молодого Аристотеля отступили на второй план перед вновь пробудившимся интересом к систематическим сочинениям философа, которыми долгое время пренебрегали. Последователи школы Аристотеля, ученые перипатетики, обратились к этим сочинениям и начали их усиленно изучать, но ценили эти диалоги как источник неискаженного платонизма. Последовательный и строгий перипатетик Александр Афродисийский (II-III век н. э.) считал, напротив, что в диалогах Аристотель лишь сообщал мнения других философов, а собственное его мнение надо искать в более зрелых сочинениях.

Многие диалоги Аристотеля считали чем-то экзотерическим, то есть внешнепопулярным, противоположным истинному учению, изложенному в трактатах для узкого круга лиц. Однако из замечаний Плутарха (I век н. э.) и Прокла (V век н. э.) явствует, что содержание самых ранних диалогов было очень схоже с содержанием поздних критических сочинений Аристотеля. Отсюда можно сделать вывод, что либо философские расхождения Аристотеля с платонизмом нужно отнести еще к его академическому периоду, либо его диалоги — к более позднему

времени. На основании этих свидетельств ряд исследователей вообще отрицали в диалогах какие бы то ни было следы платоновской философии.

Вместе с тем диалоги явно противостоят как единое целое всем прочим сочинениям Аристотеля. Философы-неоплатоники в своей интерпретации сближали их по существу с диалогами Платона. Из сообщения же неоплатоника Прокла ясно, что он имеет в виду ситуацию в одном определенном сочинении, скорее всего, диалоге «О философии», в котором Аристотель, помимо прочего, критиковал и платоновское учение о бытии. Распространять это мнение Прокла на все диалоги Аристотеля нет никаких оснований, равно как и нет оснований отрицать огромное влияние Платона на ранние сочинения Аристотеля, хотя последний уже тогда позволял себе кое-где выступать против учителя.

Ранние риторические занятия

Прежде чем мы перейдем к главным произведениям Аристотеля академического периода, необходимо коснуться одного интереснейшего явления, которое, хотя и засвидетельствовано немногими источниками, тем не менее играет, по нашему мнению, огромную роль для характеристики Аристотеля. Этот факт заключается в том, что в первые же годы своего пребывания в Платоновской академии Аристотель стал читать в ней целый большой курс риторики. Выше мы обратили внимание читателя на то обстоятельство, что риторикой Аристотель занимался всю жизнь. Он читал лекции по риторике до своего отъезда из Академии в 347 году; и он же возобновит чтение этих лекций уже в основанном им Ликее, после возвращения в Афины в 335 году. Философ-эпикуреец Филодем (I век до н. э.) даже упрекает Аристотеля в том, что он слишком много занимается таким внешним делом, как риторика, и гораздо меньше обращает внимания на философию. Это, конечно, не так. Риторика у Аристотеля была только оформлением философской мысли и в философском плане продумывалась до конца. Вероятно, во взгляде на цели риторики и состояло расхождение Аристотеля со знаменитым Исократом, школу которого он, очевидно, покинул очень рано. Может быть, надо считать, что лекции по риторике молодого Аристотеля в Академии были вообще символом расхождения обеих школ, Исократа и Платона,

и служили только укреплению Платоновской академии в глазах тогдашнего общества. Чтобы точно себе представить, в каком направлении развивалась риторическая теория Аристотеля, когда Аристотель был еще в Академии, достаточно прочитать знаменательные страницы из платоновского «Федра». Платон здесь резко критиковал пустое и бессодержательное красноречие и защищал риторику в качестве метода познания человеческой души и внутреннего воздействия оратора вообще на человеческие души. У Исократа Аристотель, несомненно, научился блестящему построению речи и красивому употреблению слов, но присоединил к этому глубочайшее философское содержание, на первых порах почерпнутое именно у Платона. Правда, в настоящее время многим представляются весьма маловероятными блеск и изящество речи Аристотеля. Дошедший до нас текст Аристотеля весьма труден и малодоступен для понимания ввиду нагромождения сложных и тончайших логических рассуждений. Однако необходимо помнить, что большинство сочинений Аристотеля являются записями его слушателей и претерпели множество искажений в течение сотен лет со стороны переписчиков, комментаторов и издателей Аристотеля. Во всяком случае, дошедшая до нас «Риторика» Аристотеля поражает нас еще и теперь глубочайшим знанием жизненных ситуаций, поразительным умением в них разбираться и находить из них выход. Поэтому общепризнанный взгляд на сочинения Аристотеля как на нечто неудобочитаемое, а иной раз даже и бессвязное, является совершенно неправильным. Но доказать это можно только путем анализа отдельных тончайших рассуждений Аристотеля. Сейчас мы ограничиваемся только приведением некоторых античных взглядов на этот предмет.

Цицерон в своем трактате «Об ораторе» пишет: «Так и сам Аристотель, видя, как благодаря славе своих учеников процветает Исократ, оставивший в своих наставлениях дела государственные и судебные для заботы о пустой словесной красоте, неожиданно изменил почти целиком свой способ обучения, а в объяснение привел немного измененный стих “Филоктета” (имеется в виду трагедия Софокла. — *А. Тахо-Годи*). Филоктет говорил, что ему “позорно молчать, позволяя говорить иноземцам”, а Аристотель говорил — “позволяя говорить Исократу”. Поэтому он придал своей науке блеск и красоту и воссоединил познание вещей с упражнением в словах. И это не ускользнуло от умнейшего царя Филиппа, который и пригласил его в учителя своему сыну Александру, научившемуся у него правилам и поведения, и красноречия».

Тот же Цицерон в другом своем трактате, «Оратор»,

рассуждает так: «Таким путем Аристотель развивал у молодых людей не только тонкость рассуждения, нужную философам, но и полноту средств, нужную риторам, чтобы обильно и пышно говорить за и против». Давая разные наставления ораторам, Цицерон в том же трактате пишет: «Говорить об этих вопросах следует с большей силой, чем это делают перипатетики, — несмотря на то, что их приемы изящны и установлены самим Аристотелем». Оттуда же читаем: «Но кто же всех ученее, всех проницательнее, всех строже в изобретении и оценке, если не Аристотель, который к тому же был непримиримым врагом Исократа».

Важно также суждение Цицерона и в трактате «Тускуланские беседы»: «И вот как некогда Аристотель, муж несравненного дарования, знания и широты, возмутясь успехом ритора Исократа, стал сам учить юношей хорошо говорить, соединяя тем самым мудрость с красноречием, — так и мы теперь рассудили». Приблизительно то же говорит Квинтилиан, от которого мы узнали о чтении Аристотелем лекций по риторике в Академии.

Таким образом, уже в античности, и притом у такого авторитета, как Цицерон, существовало определенное мнение об изящном стиле Аристотеля и о его занятиях риторикой на протяжении всей жизни. От Платона Аристотель в дальнейшем отошел, но риторику он никогда не оставлял.

Наиболее ранние диалоги Аристотеля

Из произведений Аристотеля академического периода среди самых ранних и еще очень наивных укажем произведение под названием «Маг». Неизвестно, является ли авторство Аристотеля несомненным. Называют и других авторов этого произведения. В этом диалоге речь идет о противопоставлении эллинской и варварской философии. Из варварских философов выдвигается знаменитый персидский религиозный мыслитель Зороастр, у которого религиозная мысль уже отошла от своей наивной непосредственности и широко пользуется философской аргументацией. Характерно замечание Диогена Лаэрция о персидских магах вообще, что «колдовством они не занимались, как свидетельствует Аристотель в книге “О магии”.» Маги занимались гаданиями, прорицаниями, жертвоприношениями и написанием философских трактатов. Уже один этот момент весьма характерен для Аристотеля, который в дальнейшем

прославится как поборник теоретической мысли и не будет придавать значение непосредственной религиозной практике.

Приведем еще некоторые сведения относительно произведения Аристотеля периода Академии под названием «О молитве». Судя по немногим строкам, дошедшим до нас, можно сказать, что для Аристотеля, как и для Платона, самое главное во всем бытии — это то, что оба философа называли умом. Но это вовсе не ум отдельного человека и даже не ум какого-нибудь божества, но просто совокупность всех закономерностей, которые существуют в мире. Аристотель здесь еще не дает того развитого учения об уме, которое мы находим в XII книге его сочинения «Метафизика».15 Здесь ум у Аристотеля даже еще не настолько абсолютен, чтобы не допускать ничего другого, что выше ума. Но он здесь также и не настолько самостоятелен, чтобы исключить всякое личное субъективное настроение и состояние. Вот эти замечательные стороны, которые мы находим у Аристотеля в сравнительно мало еще развитый период его философии: «Аристотель явно предполагает, — пишет комментатор Аристотеля Симпликий (VI век), — нечто высшее, чем ум и сущность, потому что в конце книги о молитве он буквально говорит, что бог — или ум, или нечто запредельное уму».

По-видимому, к этому же раннему диалогу «О молитве» относятся и следующие два фрагмента. «Прекрасно, говорит Аристотель, что мы должны быть всего более робкими, то есть благоговейными, когда дело идет о богах». Аристотель считает, что «совершенными делает людей не обучение, а переживание и определенная расположенность души» (из греческого автора IV-V веков Синесия).

Вполне очевидно, что Аристотель здесь покамест вращается вполне только в круге идей Платона. Однако уже видно, что изложение у Аристотеля — не ученическое и не формальное, но свидетельствующее о большой глубине и свежести чувств молодого человека. То же самое и, пожалуй, даже в гораздо более интенсивной форме надо сказать и еще об одном диалоге периода Академии, диалоге под названием «Евдем, или О душе».

Диалог «Евдем, или О душе»

Время создания диалога «Евдем» в значительной степени характеризуется самим содержанием этого диалога. Обстоятельства, приведшие Аристотеля к созданию диалога,

известны из рассказа Цицерона. Евдем, ученик Платона, изгнанный ранее со своей родины — Кипра, тяжело заболел, путешествуя по Фессалии. Врачи города Феры, где Евдем лежал больной, признали его безнадежным. И тогда Евдему во сне привиделся прекрасный юноша, который обещал, что Евдем скоро поправится, а спустя некоторое время после этого умрет тиран Фер Александр, и что по прошествии пяти лет Евдем вернется на родину. Аристотель во введении к своему диалогу рассказывал, как оправдались первое и второе предсказания. Евдем выздоровел, а тиран вскоре был убит братьями своей жены (359 год до н. э.). Тут же следует заметить, что третье предсказание не оправдалось. Евдем примкнул к партии, готовившей возвращение на родину друга и ученика Платона Диона Сиракузского (в этой партии было много членов Академии), и погиб в битве у стен Сиракуз в 354 году, как раз по прошествии пяти лет после его сна. В Академии это истолковали так, что предсказание имело в виду не земную, а вечную духовную родину души.

Введение диалога, где повествуется об этих событиях, посвящено памяти Евдема. Сама же история сна Евдема должна была, по мысли Аристотеля, подтвердить учение Платона о неземном происхождении души и ее будущем возвращении на свою родину. Такое введение давало повод для беседы о бессмертии души. В диалоге молодого Аристотеля возродился мир платоновского диалога «Федон» — образы временного изгнания души с ее родины и пленения в телесных оковах.

Как и Платон, Аристотель в данном случае борется против взглядов, отрицающих бессмертие души. Он опровергает мнение, что душа — только гармония тела, то есть хотя и не сумма материальных частиц, но нечто проистекающее из их надлежащего сочетания. Аристотель приводит два аргумента против подобного взгляда.

Первый аргумент Аристотеля сводится к следующему. Гармония, то есть определенное упорядоченное сочетание отдельных частей, не может существовать, если нет самих этих частей. Но эти части могут быть не упорядочены, то есть дисгармоничны. Следовательно, для их упорядоченности мало их самих, а еще должна быть какая-то сущность, отличная от них, но их упорядочивающая. Таким образом, гармония — это некое состояние или качество определенной сущности, которому противопоставлено другое, противоположное состояние или качество. Но душе нельзя противопоставить что-либо так, как гармонии можно противопоставить дисгармонию. Следовательно, душа не свойство некой сущности, но — сама сущность. Мы видим, что уже здесь Аристотель вполне отчетливо различает

сущность предмета и его качество, что потом будет играть большую роль в его трактате «Категории».

Необходимо сказать, что в сравнении с платоновским доказательством в «Федоне» аристотелевское — проще. Платон тоже приходил к выводу, что гармония может быть свойством души, но никак не ею самою. Доказательство Аристотеля, которое можно считать несколько измененным платоновским, ясно показывает, какое влияние Платон оказал на него как на логика. Согласно Аристотелю сущность (или субстанция) не может быть тем, что она есть, в большей или меньшей степени. Отсюда для Платона и Аристотеля явствовало, что не душа, а ее свойства — гармония, добродетель и т. п. могут изменяться в той или иной степени. Аристотель, имея уже платоновское доказательство, только выразил несколько проще ту же мысль, из которой он выводит и второе доказательство.

Гармонии тела противостоит его дисгармония. Но последняя есть болезнь, слабость и безобразие. Тогда гармония — это здоровье, сила и красота. Душа же не есть ни одно из этого. Ведь, например, даже безобразный гомеровский воин Ферсит имел душу. Стало быть, душа не есть гармония.

Это второе доказательство непосредственно вытекает из платоновского учения о человеке, то есть антропологии, с ее разделением добродетелей по принадлежности душе или телу. Платоновские добродетели имели соответственно и противоположности. Если добродетели покоились на гармонии (симметрии), то их противоположности — на дисгармонии (асимметрии). Платон же позаимствовал объяснение слабости или болезни как асимметрии телесных частиц из современной ему медицины, к которой, несомненно, восходит и его этическая наука — терапия души. В связи с этим проясняется ход мысли Аристотеля: если гармония — основа телесных добродетелей, то душа, конечно же, не может быть гармонией.

Таким образом, в своих доказательствах Аристотель почти во всем следует за Платоном, точнее, за его учением о душе. В последующих своих произведениях Аристотель встал на позицию, промежуточную между защищаемой и критикуемой им в диалоге: душа неотделима от тела и, следовательно, смертна, хотя в то же самое время она является формообразующим принципом всякого организма. Примечательно, что в «Евдеме» душа именуется «некой идеей» (*eidos ti*), а не «идеей чего-нибудь» (*eidos tinos*). Этим подчеркивается самостоятельный и ни на что другое не сводимый характер души и подчеркивается не платоновским, но каким-то новым способом.

Скрытый смысл философских глубин «Евдема» приоткрывает

история о царе Мидасе и Силене, изложенная в платоновских терминах. Спрошенный царем о том, что есть высшее благо, Силен повествует о несчастье и страдании, которые выпали на жребий человека. «Вообще невозможно, — рассуждает Аристотель, — чтобы дети человеческие были причастны высшему благу, они никогда не смогут приобщиться природе наилучшего. Ведь высшее благо для всех — не родиться. Но если они рождены, то самое лучшее — и это возможно для людей — как можно скорее умереть». Смысл тот, что смерть тела освобождает душу для ее вечной жизни, для неизменного бытия.

Но более всего платонизм в диалоге выразился в учении о бессмертии души, которое восходит также к платоновскому диалогу «Федон». И хотя позже в своей психологии Аристотель отказывается от учения о бессмертии души, в «Евдеме» он полностью его признает. Что же до психологической проблемы существования сознания после смерти, то она здесь впервые была поставлена и решена тоже платоновскими средствами. Жизнь вне тела — нормальное состояние души; жизнь в теле — тяжкая болезнь. Забвение зрелищ прежней жизни объясняется нарушением непрерывности сознания и памяти. Рассуждение это основано на платоновской мысли: людское знание — лишь воспоминание о чем-то виденном в прежней жизни.

В «Евдеме» очень много элементов платонизма и прямых реминисценций, но в замкнувшемся кольце рассуждений «Евдема» отсутствует последнее звено — идеи, в том виде, как они есть в «Федоне». В то же время все прочие элементы учения о душе настоятельно требуют учения об идеях, как это заметил еще и сам Платон. И так как Аристотель впоследствии отказался от чисто платоновского учения об идеях, он отказался и от платоновской теории воспоминания.

Из анализа фрагментов данного диалога видно, что Аристотель очень самостоятелен в логике рассуждений и доказательств, хотя идейно он все еще зависит от Платона. Душа, по Аристотелю, так же бессмертна, как и по Платону. Но учение о бессмертии души покоится у Аристотеля не прямо на безоговорочном признании вечной идеи души, а вытекает из строго логических доказательств. Аристотель хочет сказать, что для существования признаков того или иного предмета необходимо сначала признавать сам этот предмет. И потому, если существуют разные проявления души, разные ее способности и состояния, то подобного рода утверждения возможны только при условии признания души как таковой. Но это и значит, что душа, взятая сама по себе, не содержит в себе никаких признаков или свойств, а следовательно, не изменяется во времени. Вот почему

она вечна и бессмертна.

«Протрептик», или «Увещание»

По своему значению среди ранних работ Аристотеля рядом с «Евдемом» стоит «Протрептик».16 Однако точное время его написания, равно как его форма и содержание, все еще остаются недостаточно выясненными.

«Протрептик» является исключением среди ранних сочинений Аристотеля. Он обращен к Темисону, кипрскому правителю. Хотя об этом незначительном правителе почти ничего не известно, все же из «Энкомия» (восхвалительной речи) Исократа Евагору и его послания Никоклу, тоже протрептика, можно по аналогии получить хотя бы некоторое представление о Темисоне как о просвещенном и интересующемся философией человеке. Вряд ли можно, во всяком случае, сомневаться в том, что послание Аристотеля было составлено в соответствии с задачами широко проводимой в то время политической деятельности Академии.

Вступление «Протрептика» является обращением к Темисону, который именуется вследствие своей власти и авторитета в высшей степени предназначенным для философствования. Это вряд ли лесть, поскольку Темисон, очевидно, должен был воплотить на деле учение Платоновской академии о государстве и о правителе-философе.

Форма сочинения тесно связана с его наставительным содержанием. Происхождение ее восходит еще к софистам, которые поэтические наставления, известные еще со времен поэта Гесиода, заменили прозаическими. Более поздние протрептики дают основание заключить о их сходстве с эллинской увещательной речью, породившей затем христианские послания и проповеди.

Но «Протрептик» Аристотеля легче всего сравнить с сочинениями Исократа. Аристотель провозглашает новый, платоновский идеал философствующего правителя, ведущего созерцательную жизнь.

Должен ли человек философствовать, спрашивает Аристотель. Если даже отказаться от философствования, то для обоснования этого отказа все равно нужно прибегнуть к философствованию. Стало быть, философствовать необходимо в любом случае. Так с помощью логических умозаключений Аристотель усиливал воздействие старых приемов увещания.

«Протрептик» демонстрирует склонность Академии к риторическим приемам. Но Аристотель отвергает тривиальные положения, которых придерживались Исократ и его окружение, считавшие, что одного риторического искусства и здорового образа жизни для счастья человека вполне достаточно и что заниматься чистым философствованием вовсе не обязательно. Показательно, что сочинение неизвестного автора «Увещание к Демонику», носящее ярко полемический, антиплатоновский характер, скорее всего, относится к школе Исократа. Основная мысль введения этого сочинения сводится к тому, что люди, пытающиеся наставлять молодежь с помощью чисто философских рассуждений, не только не способствуют ее нравственному совершенствованию, но ставят перед ней тяжелые задачи. Возможно, что к таким людям причислялся именно Аристотель. Сравнения некоторых мест обоих сочинений также подтверждают, что анонимное «Увещание», скорее всего, было ответом на сочинение Аристотеля.

В результате кропотливых филологических исследований уже более 100 лет назад было установлено, что значительные фрагменты сочинения Аристотеля содержатся в «Протрептике» философа-неоплатоника IV века н. э. Ямвлиха, где для целей поучения были собраны высказывания различных философов, в частности Платона. «Протрептик» приводился как доказательство приверженности Аристотеля к платонизму. Основная часть «Протрептика» Ямвлиха заключает выдержки из диалогов Платона. Но примерно в середине эти выдержки прерываются извлечениями из «Протрептика» Аристотеля.

Идентификации цитат из Аристотеля способствовало использование его «Протрептика» такими философами поздней античности, как Цицерон, Августин, Прокл и Боэций. Вопрос только в том, приводил ли Ямвлих эти места из Аристотеля в целостном виде или конструировал доказательства сам, но на основе материала Аристотеля. Прежде всего следует заметить, что если извлечения из Платона у Ямвлиха связаны между собой внешним образом и чисто случайно, то положения, заимствованные из Аристотеля, связаны внутренним образом. Однако единственное, что с достоверностью можно вывести из этого факта, — это лишь сходство в способах построения доказательств у Аристотеля и Ямвлиха. И скорее всего, Ямвлих только использовал (хотя и очень основательно) аристотелевский материал, а о собственно аристотелевской композиции вряд ли можно здесь говорить, хотя то, что в основе многих рассуждений Ямвлиха находятся мысли Аристотеля, не подлежит сомнению. Особенно богата заимствованиями VII глава, где очень многие

рассуждения можно квалифицировать как восходящие непосредственно к Аристотелю, что подтверждается сравнением их также с некоторыми местами из «Метафизики», трактующими о строгом научном знании, хотя в «Метафизике» эти положения используются лишь во введении. Немало извлечений из Аристотеля и в других главах «Протрептика» Ямвлиха — например, в IX, X, XI и XII. Все это вместе взятое позволяет в известной мере восстановить содержание и философскую направленность «Протрептика» самого Аристотеля.

Смысл и значение «Протрептика» Аристотеля состоят в том, что он не разбирает частных вопросов, но трактует о наиболее общей проблеме — о сущности философии, ее праве на существование и ее значении для человеческой жизни вообще, а именно о сущности платоновского идеала человеческой жизни и о пути к нему — платоновской философии.

Не случайно, что именно Аристотель как представитель младшего поколения академиков предпринял попытку обосновать жизненный идеал Платона перед внешним миром, так как для этого поколения противоположность теории и практики стояла особенно остро.

Вся философия Сократа, а затем и Платона проистекала из практики и жизненной необходимости, выходя в чисто теоретическую область лишь в высшем своем проявлении — в учении об идеях. Учение Сократа о познании добродетели требовало примата творческого разума, созерцающего чистое бытие и на этой основе создающего жизнь. Достойная, добродетельная жизнь могла, таким образом, заключаться лишь в созерцании высшей истины. Младшее поколение академиков, взращенное в этой истине, должно было все же по-новому ставить для себя вопрос о ценности «созерцательной жизни» — искать ее во внутреннем, чистом счастье познания и объединения разума с вечностью. Таким образом, платоновский идеал был пересмотрен его учениками и приобретал тем самым созерцательно-религиозный характер.

Понятие, которое наиболее полно выражало подобный идеал — фронесис (*phronesis*), — стоит в центре внимания Аристотеля. Понятие это можно определить как творческое познание высшего блага, которое становится доступным благодаря внутреннему созерцанию чистого бытия. А это и приводит к тому, что достойные действия человека и истинное познание объясняются внутренними способностями души. Именно так фронесис, или творческий ум, понимался со времен Сократа вплоть до времени Аристотеля. В «Протрептике» Аристотель стоит еще на платоновских позициях, то есть понимает фронесис как чистый

теоретический разум. Побочное значение его как указание на отдельную область знания в «Протрептике» почти не встречается. Фронесис здесь — это ум, то есть то божественное, что имеется в нас, это способность души, решительно возвышающаяся над всеми прочими способностями, как о ней идет речь в платоновских диалогах «Тимей», «Филеб» или в «Законах».

В более поздних сочинениях Аристотеля — в «Метафизике», «Этике Никомаховой» — такое понимание ума — фронесиса уже не встречается. Здесь это понятие наделяется еще и доплатоновским, то есть чисто практическим значением и резко отграничивается от сферы ума. В подобном смысле фронесис есть даже у животных, представляя собой не размышление об общих вещах и понятиях, но простое наблюдение над частными вещами, а значит, фронесис не является ни самой ценной частью знания, ни наукой вообще. Таким образом, Аристотель явно отказался в дальнейшем от положений «Протрептика».

Однако за этими переменами в терминологии скрываются изменения, происшедшие во взглядах Аристотеля на метафизику и этику. Отсюда следует, что во времена написания «Протрептика» Аристотель стоял на других позициях, то есть признавал учение об идеях и, следовательно, платоновскую метафизику. Ни в одном сочинении, кроме «Протрептика», Аристотель не принимает разделения философии на диалектику, физику (то есть учение о природе) и этику, как это было в Платоновской академии. Точно так же этика представлена здесь учением Платона о четырех добродетелях и понимается как знание, родственное точным наукам, например, геометрии. Политика тоже предстает как точное и чисто теоретическое знание.

Подобный «математический» характер этики и политики резко противоречит тому, что Аристотель писал в более поздних своих сочинениях, отрицая строгую точность в методах этих наук и сравнивая их скорее с риторикой, чем с математикой. Отказывается Аристотель в дальнейшем и от платоновского идеала правителя-философа, выдвигая утверждение, что правителю философствовать вовсе не нужно, а достаточно лишь слушать советы мудреца. Это убеждение, по-видимому, возникло у Аристотеля во времена похода Александра Македонского в Азию.

Требование поднять философию до уровня точного знания нашло отражение и в том, как в «Протрептике» рассматривается отношение между построенной на опыте, то есть эмпирической и строгой теоретической наукой. Когда противник философии в «Протрептике» заявляет, что теория вредна, поскольку лишь

мешает практике, то похоже (хотя соответствующий фрагмент до нас не дошел, но направленность мысли автора можно реконструировать), что Аристотель возражает на это в духе позднего платонизма, то есть в духе возвышения точного философского знания о самых общих понятиях над всеми точными науками и предпочитает чистоту и точность теории практической пользе. Философ в отличие от представителей частных наук и искусств непосредственно созерцает высшие принципы и подражает самой точности, он зрит самые вещи, саму природу и истину, а не их несовершенные чувственные подобия. Смысл этого рассуждения Аристотеля, вне всякого сомнения, чисто платоновский и восходит к учению об идеях в IX книге «Государства».

Подобные рассуждения Аристотеля встречаются вообще в «Протрептике» не раз. Цель человеческого бытия — познание, поэтому нелепо спрашивать, какое познание само по себе хорошо. «Совершенная и не испытывающая помех деятельность в себе самой содержит наслаждение, поэтому только философы способны вполне насладиться жизнью». «Приобретение мудрости доставляет наслаждение. Все люди чувствуют себя дома в философии и стремятся проводить свою жизнь в изучении ее, оставив все другие заботы. Философам не нужно ни орудий, ни оборудованного места для работы, где бы ни размышлял во всем свете кто-нибудь, повсюду он окружен присутствием истины».

Большое значение имеет рассмотрение в «Протрептике» элементов бытия (*stoicheia*), из которых каждый предыдущий важнее последующего. В качестве таковых во фрагменте 52 упоминаются числа, линии и тела. Против них зрелый Аристотель будет позже возражать в «Метафизике»,17 указывая, впрочем, что это платоновское воззрение.

Все вышеизложенное позволяет сделать такой вывод: Аристотель во время создания «Протрептика» принимал учение об идеях и хотя сознавал связанные с ним затруднения, все же не считал эти последние достаточным основанием для опровержения всей теории идей в целом. Это он сделал позже в сочинениях «О философии» и «Метафизика», уже после смерти Платона.

Мысли «Протрептика», как и поздних диалогов Платона, несомненно, соответствуют общему идеалу чистой и строгой математизированной науки, возникшему в среде Академии. Необходимую для него «созерцательную жизнь» стали искать уже у более давних философов, Пифагора, Анаксагора и Парменида. Вместе с тем интерес к личности Сократа постепенно угасал, потому что Академия необратимо отходила от сократовского типа

жизни и мышления. Теоретическая философия «Протрептика», во всяком случае, не имеет с сократическим типом ничего общего, а родоначальником платоновской философии Аристотель считает здесь Пифагора. Даже и в первой книге «Метафизики» отмечается пифагорейский характер платонизма. И это нельзя считать попыткой как-то принизить значение Платона, ибо такой взгляд был официально принят в Академии, а Пифагор признавался также основателем «созерцательной жизни». И в «Протрептике» он предстает как «созерцатель» (*thedros*) всего, что есть в мире.

Наконец, «Протрептик» несколько более, чем отвлеченные рассуждения «Евдема», дает нам почувствовать личность самого Аристотеля, его моральные и религиозные настроения. Жизнь тела, как полагает Аристотель, — это смерть души, смерть же тела — воскрешение души к высшей жизни. Жизнь философа должна быть постоянным приготовлением к телесной смерти, к освобождению души. Ведь ее страдания в телесных оковах подобны страданиям живых людей, которых этрусские пираты привязывали к мертвецам. «Протрептик» предостерегает против слишком глубокого участия в чувственной жизни. Следует либо обратиться к истине, либо лучше покинуть этот мир вообще. Все прочее — лишь пустые слова. Несомненно, что этот мир платоновских идей и аллегорий Аристотель ощущал в это время как неотъемлемую часть своего собственного «я».

По-видимому, надо сказать, что «Протрептик» Аристотеля занимает промежуточное положение между чистым платонизмом и позднейшими учениями самого Аристотеля. Надмирное царство идей признается здесь все еще в форме достаточно определенной и уверенной, поскольку здесь выдвигается на первый план древнее учение философов-орфиков о переселении душ или, по крайней мере, учение о необходимости освобождения бессмертной души от смертного тела.18 Вместе с тем, однако, необходимая для этого концепция чистого умозрения строится здесь Аристотелем при помощи такой терминологии, которая и по своей общей значимости в греческом языке, и по использованию ее Платоном носит не умозрительный, но скорее практически-умственный характер. Таков термин «фронесис», о котором мы говорили выше. Необходимо предполагать, что этот термин употребляется Аристотелем с бессознательным предчувствием именно практического уклона чистого умозрения.

Диалог «О философии»

Но что уже явно отличается неплатоновским характером — это учение, развиваемое Аристотелем в диалоге «О философии». Правда, и здесь неплатоновская концепция не носит характера грубого опровержения и во многом опирается на самого же Платона. Важны, однако, основные тенденции этого диалога, попытка так или иначе, но все же реформировать строгую теорию идей у Платона.

Отъезд Аристотеля из Афин никоим образом нельзя объяснить только разрывом с кругом Академии, хотя вместе с тем совершенно ясно, что именно в это время Аристотель впервые выступил с открытой критикой Платона. Отсюда следует, что весь период со времени отъезда из Афин (347 год до н. э.) вплоть до основания Ликея (335 год до н. э.) можно считать переходным между первым, безоговорочно признающим Платона, и вторым, завершающим периодом философского развития Аристотеля. Именно в этот срединный период происходит зарождение основных понятий его собственной системы. В центре философского развития данного периода следует поместить диалог «О философии», который иной раз даже относят к диалогам более ранним. Однако философия, да и сама форма этого диалога явно носят черты переходности, а стиль, направленность и содержание этой работы позволяют ей занять совершенно самостоятельное место среди прочих произведений Аристотеля.

Установить время написания диалога позволяет то, что диалог представлял собой первый набросок критики учения об идеях, который нашел отражение в I книге «Метафизики» Аристотеля. Это позволяет сблизить диалог «О философии» и 1-ю главу «Метафизики» по времени написания и отнести их к ближайшим годам после смерти Платона.

Содержание диалога имеет отчетливо антиплатоновский характер и направлено по преимуществу против теории числового понимания идей, исходящей от самого Платона, а не от Спевсиппа, как думалось. По-видимому, именно к этому диалогу относятся сообщения Плутарха и Прокла, что Аристотель критиковал Платона не только в трактатах, но и в диалогах. Название диалога и форма сохранившихся фрагментов свидетельствуют о более систематическом характере этого произведения по сравнению с прочими диалогами. О философии беседуют защитник платоновской философии и Аристотель. Аргументы собеседника побуждают Аристотеля углубиться в длинное рассуждение.

Аристотель начинает с исторического очерка развития

философии. Само это развитие он прослеживает со времени магов, переходя затем к оценке египетских и эллинских философов, среди последних значительное место отводится знаменитым семи мудрецам.19 Такое строгое хронологическое (с точки зрения Аристотеля) изложение не имеет, впрочем, для него чисто исторического значения. Аристотель намерен показать, что одни и те же истины люди открывали многократно. Схожая мысль проявляется и в том, что изречение «Познай самого себя» приписано не какому-либо из семи мудрецов, а пифии Дельфийского храма, от которой эту божественную мысль заимствовали мудрецы, а затем по-новому переосмыслил Сократ. Идея Аристотеля ясна: все философские воззрения многократно воспроизводятся в ходе времени. Одновременно им проводится мысль о взаимосвязи философии и религии, проходящая через весь диалог.

Особенный интерес Аристотеля в данном диалоге к магам и вообще к восточной мысли следует объяснять из того уважения к восточной мудрости, прежде всего к математике и астрономии, которое вообще было характерно для академического круга в последний период жизни Платона. Изысканиям Аристотеля по хронологии жизни Зороастра предшествовали аналогичные изыскания платоников Евдокса, Гермодора и Ксанфа. Но когда Аристотель утверждает, что Зороастр жил за шесть тысяч лет до Платона,20 то этим он вновь подчеркивает свое убеждение в естественности периодического возрождения человечеством древних истин. Можно указать на то, что в одной из самых ранних частей «Метафизики» тоже упоминаются маги и их дуалистическое учение в качестве предшественников платоновского дуализма и платоновского учения о благе. Так Аристотель показывал органическую причастность Платона божественной мысли, и вся аристотелевская теория периодической смены истин есть не что иное, как применение платоновского учения о периодичности космических катастроф к истории философии.

В этой связи следует также отметить, что хотя во II книге диалога Аристотель критикует Платона, а в III развивает свою собственную теорию, тем не менее в том, что касается его космологии, он еще не покинул почву платонизма, о чем свидетельствует сходство учения Аристотеля о богах с платоновским в «Послезаконии», а также сходство терминологическое. Расхождение в частностях не мешает Аристотелю по примеру Платона соединять теологию, то есть учение о богах, с астрономией. Аристотелевский космос, обнимающий собою солнце, луну и звезды, вполне соответствует

платоновскому космосу в диалоге «Тимей».

Однако небо у Аристотеля не является уже отражением высшей идеи, обнимающей все меньшие. Мир идей был им оставлен в стороне, а вместе с ними и демиург, творец мира, созидающий мир по подобию идей. Космос сам теперь предстает как зримое единство мира и созвездий, в нем заключено нечто божественное. Звезды — разумные, наделенные душой существа, которые обитают в нем в божественной неизменности и красоте. Это уже представления эллинизма, то есть поздней античности, у истоков которой стоит Платон.

Нужно сказать, что такой космос оставлял место и для двигателя, который извне, словно некая идея, осмыслял и скреплял собою единство космоса. Представление о таком бестелесном двигателе также чисто платоновское. Аристотель же только превратил его в высший принцип. Но при этом звезды в аристотелевском космосе обладали способностью к самопроизвольному движению, от чего впоследствии философ отказался.

Стало быть, хотя Аристотель и боролся с Платоном, но боролся, стоя на позициях все еще платоновских, и побеждал Платона, не прямо опровергая его, но накладывая на платонизм печать своих собственных воззрений.

То же самое можно сказать и по поводу теологической части диалога. В диалоге Аристотель выступил как создатель того, чему гораздо позже было дано наименование философии религии. Начался период, когда надо было не только признавать наличие божества, но требовалось доказать его бытие. Аристотель впервые обосновал в форме логических умозаключений существование божества. «Можно утверждать, — писал он, — что в каждой сфере, где есть ряд ступеней, где есть высшее или низшее по отношению к совершенству, необходимо существует также абсолютное совершенство. А поскольку в том, что существует, наличествует такая градация вещей большего и меньшего совершенства, то есть всесовершенное бытие, и оно может считаться божественным». Здесь перед нами основа доказательства божественного бытия, которое в соответствии с аристотелевским учением о природе, то есть физике, связано с утверждением целесообразности в самой природе. Все в природе есть некое отношение низшего к высшему, и этот порядок обладал для Аристотеля самой настоящей наглядностью или эмпирической очевидностью.

В область проблем чистой мысли ввел религию еще Платон. Для позднего Платона характерно стремление связать основы религии с познанием природы. В этом отношении, несмотря на все новое, Аристотель в целом следует по направлению,

намеченному Платоном. В диалоге «О философии» Аристотель указывает также и психологические основы религии. Платон впервые выразил философским образом понятие внутреннего созерцания божества. Аристотель применил это понятие к проблеме соотношения знания и веры. Внутреннюю сосредоточенность он признает сущностью всякого религиозного чувствования. Приоритет здесь не за разумом, а за внутренним переживанием.

Внутреннее знание божественного Аристотель выводит из двух источников: из ощущения в душе человека некой демонической силы и из созерцания человеком звездных небес. Это не что иное, как религиозное сознание учеников Платона, облеченное Аристотелем в более четкую форму и опирающееся на признание каких-то недоступных научному познанию сил, — мысль, совсем не свойственная настроению и научным устремлениям зрелого Аристотеля. Веру как субъективное ощущение человеческой души и как результат созерцания объективного бытия вечного звездного неба уже после Аристотеля обосновали философы-стоики. А почти через две тысячи лет эту же мысль выскажет знаменитый немецкий философ XVIII века Иммануил Кант.

В связи с диалогом «О философии» мы не можем хотя бы вкратце не коснуться наблюдений, сделанных большим знатоком Аристотеля Вернером Йегером.

Значение диалога «О философии» состоит не только в том, что он дает нам представление о творчестве Аристотеля в период между Академией и Ликеем. Он дает нам возможность в первый раз определить отправную точку развития аристотелевского мировосприятия и позволяет исторически правильно подойти к анализу метафизических трактатов.

Основные понятия «Метафизики» сложились у Аристотеля еще в то время, когда он писал диалог, и нашли в нем отражение. В диалоге есть также три области исследования — историческая, идеокритическая и спекулятивно-теологическая. Все это мы также находим в «Метафизике». Более сложен вопрос, насколько содержание главных книг «Метафизики», где излагается учение о субстанции, потенции и энергии, было заложено уже в этом диалоге. Аристотель либо считал эти предметы чересчур сложными для всеобщего изложения, либо до нас по воле случая не дошел ни один фрагмент этих частей. Но, во всяком случае, они не могли занимать в диалоге «О философии» — столь же значительное место, как в «Метафизике». Теологическая сторона, напротив, разработана в диалоге подробнее, чем в XII книге «Метафизики».

Еще со времен римских императоров сложилось мнение, что «Метафизика» — это незаконченная поздняя работа. Но картина меняется, если привлечь выводы из анализа «Метафизики». Немало дает и история самой книги, носящей это название. Несомненно, что ее нельзя рассматривать как нечто целостное и созданное в одно время. Если попытаться перейти от ее внешнего, литературного единства к внутреннему, философскому, то невольно приходится столкнуться с проблемами датировки, связанными с историей «Метафизики».

Здесь прежде всего следует указать, что античным составителям было совершенно несвойственно относящееся к одному времени объединять также и внешним образом. «Метафизика» выглядит поэтому весьма искусственным единством. Это подтверждается также тем фактом, что в разные эпохи античности разные книги ее выступали как самостоятельные сочинения. В их числе можно указать, например, книги V, X, XII. Последняя, представляя собой обзор всей системы в целом, не имеет прямого отношения ни к какой другой книге. Особняком стоят XIII и XIV книги, которые иногда помещались перед XI и XII. Весь вопрос в том, в какое время и в каком контексте эти материалы появились в первый раз по отдельности, а также какую ценность имеют они для реконструкции аристотелевской философии.

Критику учения об идеях обычно разделяют на два варианта — в 9-й главе I книги и в 4-5-й главах XIII книги. Оба варианта, совпадающие порой почти буквально, нельзя относить к одной и той же редакции. Многочисленные места из первых двух книг, оказавшиеся в XIII, свидетельствуют о том, что при позднейшей доработке Аристотель рассматривал первую книгу как сырой материал. Это подтверждается еще и тем, что если отвлечься от нового аргумента против идей, два варианта различаются только употреблением множественного числа первого лица в раннем варианте; этот стиль доказывает, что во время написания первой книги он все еще считал себя платоником и недавним приверженцем учения об идеях. А в XIII книге тон полемики с платониками часто становится просто презрительным.

В момент написания I книги Платона уже не было в живых, поскольку речь о нем идет в прошедшем времени. Но круг платоников был весьма многочислен. В основу аристотелевской критики идей легли возражения, возникшие задолго до смерти Платона в среде его учеников. После смерти учителя он соединил все эти возражения воедино, имея в виду возродить платонизм на новой, критической основе.

Аристотель мог находиться в обществе учеников Платона

только в Афинах, где он, впрочем, после смерти учителя недолго оставался, и в Ассосе, но более никогда и нигде. А такое общество, несомненно, было необходимым условием для выполнения замысленного им труда. Но в Афинах Аристотель вряд ли имел достаточно времени и внутреннего покоя для того, чтобы собрать все возражения против платоновского учения и создать сочинение, где нашли бы отражение и его собственные размышления по этому поводу. В Ассосе же у него не только был необходимый досуг, но и аудитория, способная ценить его соображения, — все бывшие ученики Платона, одни из которых, как, например, Ксенократ, имели достаточно здравого смысла, чтобы объективно оценить позицию Аристотеля, а другие, например, Эраст и Кориск, а также Гермий, сами были преисполнены подобных сомнений, против которых предостерегал их еще сам Платон. Вот в этом кругу и был написан первоначальный вариант «Метафизики», примерно в одно время с диалогом «О философии».

В целом этот первоначальный вариант свидетельствует о том, что научное умонастроение Аристотеля не отличалось еще в то время никакой существенной новизной. Вступительная глава восходит к ранним работам, в основном к «Протрептику». Что же до учения о четырех причинах, то его, как и понятия формы, материи, потенции и энергии Аристотель просто взял из своей «физики». Новым, правда, является очерк развития учения о причинах из предшествующей философии. Этот первоначальный вариант, хотя и содержит открытую критику платонизма, является только первым шагом собственно к аристотелизму, ибо в данном случае Аристотель просто приводит все существенные возражения без указания их происхождения. И хотя его сотоварищи в Ассосе, увидев под внешним пиететом к платонизму собственный путь Аристотеля, уже не считали его платоником, сам он все еще не понимал этого. Не следует, конечно, забывать, как велик был для него авторитет Платона. Не следует забывать и то, как сам Платон долго не мог освободиться от влияния Сократа. Лишь помня все это, можно понять, сколь труден был процесс освобождения Аристотеля от пут его ученичества.

К первоначальному варианту «Метафизики» кроме идеокритики принадлежит и вся I книга. Еще в древности были сильны возражения против какого бы то ни было отождествления Аристотеля и платонизма. Александр Афродисийский сообщает о том, что античные ученые отвергали I книгу. Альберт Великий приписывает ее Феофрасту и утверждает, что в арабском переводе она вообще отсутствовала. Никто в те времена не мог понять, как

Аристотель мог признавать себя сторонником учения об идеях, пусть даже в исправленном виде. Отрицать принадлежность первой книги Аристотелю начали, по-видимому, в ортодоксально-перипатетических кругах имперского времени, где учение об идеях признавали ересью. Что до второй книги, то ее стиль, а именно двукратные употребления того же «мы», как это заметил еще Александр Афродисийский, дает все основания отнести всю ее целиком к первоначальному варианту.

Книги XIII и XIV в большинстве случаев рассматривают вместе, поскольку в них содержится критика академического учения о числах и идеях. Первые два раздела — рассуждение о сущности математических величин и критика учения об идеях — не имеют в этом изложении самостоятельного значения. Они рассматриваются лишь как ступени возникшей из них теории чисел Спевсиппа и Ксенократа. Спевсипп совершенно отверг идеи и поставил на их место числа как высшую реальность. Ксенократ же придерживался более консервативной позиции, стараясь объединить математические сущности с платоновскими идеями, рассматриваемыми как числа, то есть пытался найти нечто среднее между теориями Платона и Спевсиппа. Теория Ксенократа — самого позднего происхождения из всех трех.

Это соображение заставляет признать, что XIII книга была создана много позже двух первых. Подтверждением данного положения служит еще и другое соображение, а именно, что здесь Аристотель гораздо резче и отчетливее противопоставляет свои взгляды учению об идеях, приводя цитаты из своих более ранних работ, в частности диалога «О философии», написанного предположительно вскоре после I и II книг «Метафизики».

Но с того времени прошло более тринадцати лет, и ситуация изменилась. Критика идей не занимает уже здесь центрального места. Аристотель воспроизводит ее с необходимыми изменениями лишь постольку, поскольку это необходимо для критики Спевсиппа и Ксенократа.

Структура книги очень четко делится на начало, середину и конец. Все наличные к тому времени разновидности академического учения об идеях и числах Аристотель свел к простейшим общим основам, которые признал ошибочными. Общий вывод содержится не в конце книги, а в 9-й главе, после которой, как это обнаружили еще античные комментаторы, начинается новая тема. Изучение текста приводит к выводу, что не только главы 4-я и 5-я, где содержится критика учения об идеях, можно свести к более ранним временам. Значительная часть прочего текста носит явные следы более раннего написания, за исключением введения, заключения и переходов от одной темы

к другой.

Бросается в глаза, что заключение глав 9-10 является не более как ранней редакцией вступления к 1-й главе, то есть вступления к некой более ранней критике академической числовой метафизики, причем фрагменты этой ранней редакции были включены в более поздний вариант XIII книги. Это более раннее вступление, как показывает анализ, относится к тому же первоначальному варианту «Метафизики», к которому принадлежали I и II книги, и написано в одно с ними время, то есть в период пребывания Аристотеля в Ассосе, когда он критиковал платонизм с позиций, так сказать, самого же платонизма, то есть не порывая с ним связи и все еще считая себя платоником. В самом деле, показательно, что в двух заключительных главах XIII книги мы встречаем больше реминисценций из двух первых книг, чем в шести книгах, с VII по XII.

Что до XIV книги, то исходя из фразы в главе 4-й, где вновь употребляется «мы», можно считать ее в целом разработкой положений, намеченных еще в раннем варианте введения, хотя она была в основном написана позже, уже в Ликее.

Очевидно, что «Протометафизика» была направлена прежде всего против Спевсиппа, бывшего тогда главой Академии. Находясь перед необходимостью продолжать развитие и оформление платонизма, Спевсипп, с точки зрения Аристотеля, пошел ошибочным и неплодотворным путем, полностью отказавшись от идей и от их отношений к чувственному миру и поставив на их место математические абстракции.

Аристотель был первым греческим философом, который взглянул на реальный мир глазами Платона. Но на место идей он поставил религиозное созерцание оформленного и упорядоченного космоса, выразив таким образом стремление академического кружка связать восточные астральные теории с греческой религией.

Чтобы формулировать новую тенденцию в сравнении с Платоном (впрочем, не совсем чуждую и самому Платону), мы хотели бы обратить внимание читателя особенно на фрагмент 16 Аристотеля. Здесь говорится, что в мире существует и худшее, и лучшее. Но если можно переходить от худшего к лучшему, то это значит, что можно дойти до самого наилучшего. Мы бы сейчас сказали проще. Если существует натуральный ряд чисел, то есть переход от единицы к двойке, от двойки — к тройке и т. д., это значит, что необходим переход и к бесконечному числу. Следовательно, та или иная градация вещей в мире должна заставлять нас перейти к такому пределу изменений, дальше

которого идти уже некуда. А эта бесконечность и есть, по мнению Аристотеля, божество. И при этом такая бесконечность не может стать больше, поскольку она уже содержит в себе все наибольшее. И такая бесконечность не может стать меньше, поскольку все меньшее уже в ней содержится; и бесконечность минус единица даже и по любому математическому учебнику остается все той же бесконечностью. Точно так же ничто не может действовать на эту бесконечность, потому что она уже охватывает в себе все, что так или иначе могло бы на нее действовать. По этой же самой причине она не может стать прекраснее или безобразнее. Ведь все, что так или иначе могло бы существовать в виде той или иной ценности, уже содержится в самой бесконечности.

Этот ход рассуждения, вообще говоря, тоже можно считать платоновским. Однако для Аристотеля характерно то, что он идет не сверху вниз, а наоборот, снизу вверх. И потому доказательство божественной бесконечности, несомненно, отличается у него эмпирическим характером и имеет в виду не столько обосновать существование космоса на основе признания божества, сколько, наоборот, само божество представить не чем иным, как только обоснованием самого же космоса, принципом его благоустройства. Но в таком случае и скептик в религиозных вопросах, не употребляя слова «бог», вполне согласится с тем, что в мире существует общая закономерность, проявляемая вовне, и даже сможет формулировать эту мировую закономерность в виде точных математических законов. Разумеется, в рассуждениях Аристотеля (если учесть к тому же их фрагментарность) много непонятного, поскольку это — пока еще самое начало его независимой от Платона философии. Но здесь же кроется и много трудностей, которые Аристотель так и не преодолел до конца своей жизни и которые едва ли мог преодолеть окончательно. Римлянин Цицерон (I в. до н. э.), имея в виду мысли, выраженные в тексте Аристотеля, упрекает его в большой и не преодоленной им путанице. То он говорит об уме, то есть бесконечной мировой закономерности, которая находится вне мира, а то у него мир и есть само божество; то этот бог-ум управляет всеми движениями мира, а то бог у него — это небо, хотя небо — только часть уже известного божественного мира. И действительно, в тех фрагментах диалога Аристотеля «О философии», которые до нас дошли, разрешения всех этих несообразностей мы не находим. Но, повторяем, это только первые самостоятельные шаги Аристотеля, создававшего свою, уже не зависимую от Платона систему.

Глава четвертая

ВНЕАФИНСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ, ИЛИ ОТ АКАДЕМИИ ДО ЛИКЕЯ

Отъезд из Академии

Смерть Платона и разрушение войсками Филиппа Македонского родного города Аристотеля Стагир лишили его родительского дома и его второй родины, которой была для него близость с Платоном. В духовном развитии Аристотеля не было такого момента, который можно было бы отделить от Платона, пока тот был жив. Но связь с другими учениками Платона расторглась у Аристотеля вскоре после того, как Платон в последний раз закрыл глаза. Аристотель покидает Афины и круг друзей, покидает места, в которых он провел около двадцати лет, чтобы отправиться в Малую Азию.

Поскольку Аристотель неоднократно спорил с Платоном при его жизни, легко могло показаться, что отъезд из Афин является свидетельством его разрыва с учителем. Причины частного характера, поведшие к отъезду, могли быть и в характере Аристотеля. Его насмешливый тон и неумолимая логика рассуждений воспринимались некоторыми его товарищами как приметы духа разложения. Нельзя сказать, что причины его отъезда были ясны в последующие времена. Сплетни, касающиеся ссоры Аристотеля с Платоном, опровергал умный и образованный ученый поздней античности Аристокл из Мессены, который приводил надпись на алтаре, воздвигнутом в честь Платона, составление которой приписывается Аристотелю. Надпись эта наилучшим образом свидетельствует о характере отношений ученика и учителя.

Первый стих надписи говорит о некоем приверженце Платона, который, придя в Афины, учредил алтарь во имя богини Филии, священной Дружбы, посвятив его Платону. Обожествление отдельной личности было невозможно в рамках платоновской религиозности, и потому в данном стихотворении обожествляется идеальный характер дружбы, той близости с Платоном, которая объединяет его верных учеников.

«…Пришедший в славную землю Кекропии благочестиво

учредил алтарь святой дружбы мужа, которого дурным и хвалить не пристало; он единственный или, во всяком случае, первый из смертных показал очевидно и жизнью своей и словами, что благой человек одновременно является и блаженным; но теперь никто и никогда не сумеет уже этого понять». Таковы слова Аристотеля о Платоне.

Но как бы там ни было, отъезд из Афин был свидетельством внутреннего кризиса Аристотеля. Аристотель покинул школу Платона навсегда; он не вернулся в Академию, когда впоследствии вернулся в Афины. Наследником Платона в Академии, как мы это уже знаем, стал его племянник Спевсипп, объяснение чему можно, впрочем, видеть в родственных связях между Платоном и Спевсиппом. Во всяком случае, дело было не в том, что критическое отношение Аристотеля к Платону исключало вопрос о возможности для Аристотеля стать наследником Платона по руководству Академией. Ведь Спевсипп еще при жизни Платона тоже критически относился к его учению об идеях.

Что Аристотеля ценили в Академии, можно судить и по тому, что он покинул Афины в сопровождении Ксенократа, человека в высшей степени честного из всех учеников Платона, более других опасавшегося всяких новшеств. Аристотель и Ксенократ отделились от Академии в связи с тем, что Спевсипп, по их мнению, унаследовал не дух Платона, но только его пост главы школы. Аристотель, Ксенократ, а также двое других платоников, Эраст и Кориск, обосновались на первое время в Ассосе (на побережье Троады, северо-западное побережье Малой Азии) ради совместных занятий.

Пребывание в Ассосе и Митилене

Эраста и Кориска Платон упоминает в VI Письме, где он советует им помириться с Гермием, правителем Атарнея и Ассоса, области, откуда оба были родом. Философы, пробывшие несколько лет в Платоновской академии и вернувшиеся на родину, не могли у себя в провинции не пользоваться большим авторитетом; и нет ничего удивительного, что от них ожидали того, что было в обычае у тогдашних философов: написания новых законов. Пользовались они и милостью Гермия, который сам увлекался философией и был платоником, а за их советы по управлению государством подарил им город Ассос. Очевидно,

Эрасту и Кориску в Малой Азии удалось то, ради чего Платон ездил на Сицилию: установить вместо тиранической более мягкую форму конституционного правления. Реформы были осуществлены еще до смерти Платона, во всяком случае, еще при его жизни Эраст и Кориск получили Ассос в подарок от Гермия, о чем можно догадываться по тому, что Аристотель отправляется к ним прямо в Ассос, а не в соседний Скепсис, откуда они были родом.

Гермий проводил с философами значительное время, причем можно предполагать, что в кружке философов шли не случайные беседы, но регулярные занятия. Аристотель становится главой кружка, и именно к нему Гермий испытывает особенное расположение. Дочернее отделение Платоновской академии в Ассосе стало основой будущей аристотелевской школы. Впоследствии ревностным аристотеликом стал сын Кориска Нелей, а ближайший ученик Аристотеля Феофраст происходил из соседнего Эреса на Лесбосе. Понятно, почему в сочинениях Аристотеля столь часто в примерах встречается имя «Кориск»: Аристотель припоминал то время, когда его друг действительно сидел перед ним во время их занятий в Ассосе. Приязнь Гермия к Аристотелю была столь велика, что он дал ему в жены свою приемную дочь и племянницу Пифиаду. Впрочем, Страбон рассказывает сенсационную историю о том, что Аристотель бежал вместе с дочерью Гермия после его свержения. От нее Аристотель имел дочь, тоже Пифиаду, которая родилась примерно в 336 году (то есть во время возвращения Аристотеля из Македонии в Афины) и в последний год жизни отца оставалась еще девочкой 13-14 лет.

Но Пифиада не была единственной женой Аристотеля. Имеются сведения о том, что после ее смерти (предположительно, в середине 330-х годов) Аристотель сблизился с Герпиллидой, молодой служанкой Пифиады, и имел от нее сына Никомаха, названного в честь отца Аристотеля. И несмотря на то, что Герпиллида не была его законной женой, в своем завещании Аристотель приказывает своему племяннику Никанору позаботиться о ней.

После трехлетнего пребывания в Ассосе Аристотель перебирается на Лесбос и там преподает до 343 (342) года, после чего он получает приглашение ко двору Филиппа, царя Македонского, в качестве воспитателя наследника престола Александра. В этой поездке его сопровождает Никанор, сын Проксена, родича Аристотеля, который некогда после смерти родителя философа взял его к себе на воспитание. Вероятно, что это был тот самый Никанор, игравший впоследствии известную

роль при Александре, посланный Александром на Олимпийские игры 324 года с вестью об амнистии изгнанников и убитый в 317 году Кассандром, правителем Македонии, уже после смерти Александра.

Вскоре после вступления в новую должность Аристотель получает известие о страшной судьбе, постигшей Гермия. Гермия в его резиденции, Атарнее, осадил Ментор, полководец персидского царя, обманом выманил из города, увез в Сузы, где под пыткой его допрашивали о тайных планах и сговоре с Филиппом, и поскольку он упорно молчал, распяли на кресте. На вопрос, какой последней милости он для себя просит, Гермий ответил: «Передайте моим друзьям и товарищам, что я не совершил ничего недостойного философии и не изменил ей».

О потрясении Аристотеля в связи со смертью друга и об его привязанности к нему можно судить по тому, что он сам взялся написать гимн Гермию, выбитый на его кенотафе21 в Дельфах.

Это стихотворение, посвященное прославлению добродетели (мы приведем его в главе VI), чрезвычайно ценно для понимания духовного развития Аристотеля. С научной точки зрения для Аристотеля Платоновы идеи не имели реального существования, но в его сердце они жили как возвышенный символ, как идеал.

Между тем смерть Гермия вызвала в Афинах совсем иные чувства. Демосфен с торжеством заявил, что персидский царь пытками исторг у Гермия признание в сговоре с Филиппом. Следует пояснить, что Филипп собирался объявить против персов войну, победа в которой позволила бы ему узаконить свою власть над греческими городами, которыми он овладел только с помощью грубого насилия. И в Гермии следует видеть прозорливого политика, который вполне отдавал себе отчет в намерениях Филиппа. В связи с этим и появление Аристотеля при дворе у Филиппа едва ли является случайным. Дело обычно изображается так, будто Филипп в поисках воспитателя для Александра обратился ко всем знаменитым философам своего времени. Но Аристотель, занимавшийся философией с друзьями в Ассосе и в Митилене, в то время еще не был духовным главой Греции, да и Александр еще не был исторической фигурой. Тот факт, что отец Аристотеля некогда был придворным медиком македонских царей, не мог играть роли, так как это было дело сорокалетней давности. В становлении этой символической связи великого мыслителя и великого правителя следует усматривать результат отношений, существовавших между Гермием и Филиппом.

Совершенно исключено, чтобы Аристотель ничего не знал об этих взаимоотношениях. Поэтому Аристотель появляется в Пелле,

во всяком случае, в качестве проводника политических идей Гермия. Политические сочинения Аристотеля ясно обнаруживают, что от этического радикализма и платоновских размышлений об идеальном государстве Аристотель переходит к проблемам реальной политики. Но яснее, чем сочинения, об этом свидетельствует самый факт его согласия стать воспитателем Александра. Этот перелом в отношении Аристотеля к политике произошел под влиянием Гермия, к которому Аристотель попал, все еще находясь во власти платоновского идеального образа маленького города-государства. Смерть Гермия укрепила антиперсидские настроения Аристотеля и его уверенность в необходимости общегреческой коалиции. В этом духе бы воспитан и Александр.

Для Аристотеля было несомненным, что Эллада могла бы владеть миром, будь она объединена. Он не сомневался в культурном превосходстве Греции над всеми окружающими ее народами. С другой стороны, будучи воспитан при македонском дворе, Аристотель не чувствовал противоречий, встававших перед традиционно связанной рамками города-государства политической жизнью греков, которые неизбежно возникали в связи с любым общегреческим объединением. Он был лишен пафоса свободы, свойственного афинским демократам; в объединении Греции под македонским владычеством для него не было ничего ужасного. Противоречие же между патриархальной царской властью и демократической свободой городов для него могла снять только выдающаяся личность царя, в которой как бы воплотилась сама Греция. Такого царя Аристотель и искал в Александре. И заслугу Аристотеля следует видеть в том, что хотя реально Александр всегда проводил политику македонского царя и полководца, все же свою историческую миссию он ощущал связанной с судьбой греков, то есть с эллинством. И этим он решительно отличался от Филиппа. Тот хотя и признавал необходимость греческого образования, греческой техники, военной науки, дипломатии и риторики, все же в душе оставался по преимуществу варваром. Александр же в своем художественном и этическом образовании, в своем стремлении к добродетели был греком, хотя это и совмещалось в нем с рыцарским полуварварством, проявлявшимся в его упорном стремлении стать вторым Ахиллом и выступить против Азии. От этого юноши Аристотель мог ожидать, что он приведет греков к единству и распространит их господство на восток через развалины персидского царства, поскольку обе эти мысли были для него нераздельны.

Правда, прежде чем Аристотель уехал к македонскому двору,

он после Ассоса два года читал лекции в Митилене на Лесбосе. Возможно, что причиной переезда Аристотеля именно на Лесбос была его близость с Феофрастом, уроженцем Лесбоса. Самое важное здесь то, что Феофраст тоже был в свое время учеником Платона. Впоследствии — это самый выдающийся ученик Аристотеля, прославившийся своим острым умом и наблюдательностью. Настоящее имя его было Тиртам; Феофрастом же, то есть «божественноречивым», назвал его Аристотель. Феофраст, в свою очередь, обучал сына Аристотеля, Никомаха, которого очень полюбил. О близости Феофраста к Аристотелю свидетельствует также тот факт, что Аристотель назначил его в своем завещании опекуном сына и оставил ему свою библиотеку.

Таким образом, все перечисленные здесь у нас лица из Атарнея, Ассоса и Митилены, будучи так или иначе учениками Платона, были связаны между собою весьма глубокой личной дружбой, которой вовсе не мешало их философское расхождение с Платоном, не замедлившее проявиться еще в бытность Аристотеля в Академии.

Приглашение к македонскому двору

Как мы уже говорили, в 343 (342) году до н. э. Аристотель был приглашен в Митилену Филиппом для воспитания его тринадцатилетнего сына Александра. Стоит коснуться некоторых деталей этого приглашения.

Римлянин Квинтилиан, знаменитый наставник в ораторском искусстве, говорит, что Аристотель не принял бы на себя должности воспитателя Александра, если бы он не был уверен, что начала наук, будучи изложены самым правильным и наилучшим образом, ведут к совершенству. Ритор Дион Хризостом в одной из своих речей утверждает, что приглашение Аристотеля произошло из-за невозможности для самого Филиппа обучить сына «царскому искусству». На основании свидетельства Исократа некоторые предполагают, что из Митилены Аристотель (и с ним Ксенократ, и Феофраст) прибыл сначала в Афины (в том же 343-342 году до н. э.), где пробыл весьма недолго. Тогда получается, что Филипп вызвал его не из Митилены, но из Афин, что, впрочем, не имеет существенного значения.

О Филиппе знают обыкновенно только как о политическом деятеле, имевшем в виду покорить себе Грецию, Персию и другие

страны. Но Плутарх, например, прямо говорит о том, что Филипп весьма интересовался философией, науками и искусствами, например музыкой, и не решался поручать воспитание Александра обычным учителям. Тут-то он и пригласил Аристотеля. Придавая большое значение ученым разговорам своего сына с Аристотелем, он отвел для этого даже особую рощу около городка Миезы. Здесь Александр и Аристотель прогуливались, ведя ученые беседы. Еще и впоследствии указывали находившиеся там каменные скамьи, на которых сидел Аристотель во время философских бесед с Александром. У известного нам Элиана мы читаем: «Филипп Македонский, как известно, был не только сведущ в военном деле и не только обладал даром красноречия, но также умел высоко ценить образованность. Аристотелю он предоставил большие средства, и благодаря Филиппу тот мог приобрести широкие познания в различных областях, особенно в науке о животных: своим исследованием о животных сын Никомаха обязан щедрости Филиппа. Царь чтил также Платона и Феофраста».22

Аристотель, несомненно, повлиял весьма благодетельно и на Филиппа, и на Александра. Во всяком случае, когда Филипп впоследствии разрушил родной город Аристотеля Стагиры, то по настоянию Аристотеля этот город был отстроен заново. При этом неважно, были ли разрушены Стагиры Филиппом, как об этом повествуют Элиан и Плутарх, или Александром, как читаем у Плиния Старшего и Диогена Лаэрция. Возможно также и то, что Стагиры были разрушены Филиппом, а восстановлены Александром. Между прочим, сообщение Диогена Лаэрция о том, что Аристотель участвовал в Афинском посольстве к Филиппу в период, когда Академию возглавил Ксенократ (339 год до н. э.), нельзя считать достаточно точным (посольство к Филиппу, скорее всего, было только после Херонейской битвы 338 года до н. э., когда Филипп произвел в Греции большие разрушения). В это время Аристотель еще был при дворе Филиппа (в Афины он уехал лишь в 335 году до н. э.). Следовательно, Аристотель официально не входил в само посольство, но, пользуясь своим огромным авторитетом, несомненно, ему помогал.

Аристотель был, без сомнения, большим моральным авторитетом и для Александра, и Александр во многом его слушался. Диоген Лаэрций сообщал: «Желая образумить разгневанного Александра и успокоить царя, Аристотель написал ему так: “Раздражение и гнев должны обращаться не против низших, а против высших. Равных же тебе нет”. Аристотель неизменно подавал Александру мудрые советы, и потому сделал много полезных дел». О благотворных советах Аристотеля читаем

дальше: «Платон и во всех других отношениях божествен и благочестив, но он отважился на поистине рискованное слово, когда сказал, что зло среди людей не прекратится прежде, чем или философы станут царствовать, или цари философствовать. Эти его слова опровергнуты временем. Приходится удивляться, как Аристотелю, слегка изменившему платоновские выражения, удалось сделать эти слова более истинными: он сказал, что философствовать царю не только не необходимо, но и затруднительно, а надо, чтобы истинные философы давали советы царю, который послушен и понятлив, то есть наполнил свое царство добрыми делами, а не словами…»23

Нам хотелось бы указать еще на то, что огромный интерес Аристотеля к биологии и особенно к зоологии, о чем подробнее мы будем говорить ниже, зародился или, во всяком случае, укрепился во время этого его второго пребывания в Македонии.

Аристотель как воспитатель Александра

О том, что Александр был действительно хорошо образован благодаря своим беседам с Аристотелем, можно судить по следующему факту. Когда Александр, ведя свои бесконечные войны в глубине Азии, не имел книг для чтения, то, по сообщению Плутарха, царский казначей Гарпал, оказавшийся впоследствии растратчиком государственных денег и убитый на Крите, прислал Александру «сочинения Филиста, многие из трагедий Еврипида, Софокла и Эсхила, а также дифирамбы Телеста и Филоксена».

По Плутарху, «и любовь к врачеванию Александру более, чем кто-либо другой, внушил Аристотель. Царь интересовался не только отвлеченной стороной этой науки, но, как можно заключить из его писем, приходил на помощь заболевшим друзьям, назначая различные способы лечения и лечебный режим. Вообще Александр от природы был склонен к изучению наук и чтению книг. Он считал и нередко говорил о том, что изучение “Илиады” — хорошее средство для достижения военной доблести. Список “Илиады”, исправленный Аристотелем, известный под названием “Илиады из шкатулки”,24 он всегда имел при себе, храня его под подушкой вместе с кинжалом, как об этом сообщает Онесикрит».25 Онесикрит, сопровождая царя, писал историю его похода в Азию, которая до нас не дошла. Но сообщения Онесикрита, ввиду его близости к Александру, заслуживают

доверия.

Между прочим, имеется еще и другое свидетельство о том, насколько Александр ценил высокую науку, вследствие чего между ним и Аристотелем однажды произошло даже маленькое недоразумение. Сообщение, которое мы сейчас приведем, интересно также и тем, что в нем упоминается одно из писем Александра к Аристотелю. «Александр, по-видимому, не только усвоил учения о нравственности и государстве, но приобщился к тайным, более глубоким учениям, которые философы называли “устными” и “скрытыми” и не предавали широкой огласке. Находясь уже в Азии, Александр узнал, что Аристотель некоторые из этих учений обнародовал в книгах, и написал ему откровенное письмо в защиту философии, текст которого гласит: “Александр Аристотелю желает благополучия! Ты поступил неправильно, обнародовав учения, предназначенные только для устного преподавания. Чем же будем мы отличаться от остальных людей, если те самые учения, на которых мы были воспитаны, сделаются общим достоянием? Я хотел бы превосходить других не столько могуществом, сколько знаниями о высших предметах. Будь здоров”. Успокаивая уязвленное честолюбие Александра, Аристотель оправдывается, утверждая, что эти учения хотя и обнародованы, но вместе с тем как бы и не обнародованы. В самом деле, сочинение о природе было с самого начала предназначено для людей образованных и совсем не годится ни для преподавания, ни для самостоятельного изучения».26

Весьма характерно также и то обстоятельство, что Александр хорошо относился не только к Аристотелю, но и к тем людям, которых почитал Аристотель и о которых рассказывал своему царственному ученику. Однажды Александр задержался на несколько дней в малоазийском городе Фаселиде и узнал, что там есть статуя известного ритора Теодекта. Теодект был учеником Платона, Исократа и самого Аристотеля. После обильной пирушки Александр подошел к этой статуе и набросал к ее подножию множество венков. Плутарх по этому поводу говорит: «Так, забавляясь, он воздал дань признательности человеку, с которым познакомился благодаря Аристотелю и занятиям философией».

Таким образом, несмотря ни на какие обстоятельства, осложняющие собою вопрос об Аристотеле и Александре, необходимо вполне точно и с полной убежденностью сказать, что воспитание, полученное Александром благодаря Аристотелю, было основательным. Оно проникло в самые глубины личности великого завоевателя. Во всяком случае, Аристотель написал для Александра книгу о том, как надо царствовать и как необходимо

для царя быть добрым. «Сегодня я не царствовал, — говорил иной раз Александр, — ведь я никому не делал добра».27

Черты неполной достоверности в проблеме воспитания Аристотелем Александра

Нельзя утверждать с большой уверенностью, что Аристотель был единственным воспитателем Александра.

Так как Александр родился в 356 году, то ко времени приглашения Аристотеля ко двору, то есть в 343 (342) году Александру шел четырнадцатый год. Этот возраст уже предполагал у Александра, наследника царя Филиппа, властные привычки, перевоспитать которые было очень трудно. Главное же заключается в том, что все сведения о воспитании юного царевича Аристотелем относятся к весьма позднему времени не раньше I века до н. э.

Из более раннего времени известно только, что киник Онесикрит, ученик Диогена Синопского, написал трактат о воспитании Александра, наподобие книги Ксенофонта о воспитании персидского царя Кира, где очень восхвалял царя, но ничего не говорил об Аристотеле. Другой историк, писавший о Македонии, Марсий из Пеллы, был македонцем знатного рода. По его сообщению, он учился вместе с Александром, но и он тоже не упоминает Аристотеля. Третий ранний греческий историк, Алексин, младший современник Аристотеля, хотя и упоминает об Аристотеле, сообщает вместе с тем, что Александр уже в юности презрительно о нем отзывался. Ощущение себя не только греком, но гражданином мира, которое приписывалось Александру, Аристотелю присуще вовсе не было. Оно скорее относится к взглядам философов-киников, в частности, упомянутого выше Онесикрита, который был одним из фаворитов Александра. В таких условиях возникает вопрос: был ли Александр подлинным учеником Аристотеля и не был ли он скорее учеником кого-то из киников, особенно если учитывать его уважение и к Диогену Синопскому?

Если от более ранних историков обратиться к более поздним, то Плутарх, прежде чем указать на Аристотеля, упоминает еще двух других воспитателей Александра, — Леонида, который был родственником матери Александра, Олимпиады, и Лисимаха из Акарнании. Об Аристотеле как о воспитателе Плутарх упоминает лишь на третьем месте. Вероятно, что не меньшее значение для

Александра мог иметь и Ксенократ, которому даже поручено было написать руководство по царской власти. Если это так, то не были ли Аристотель и Ксенократ конкурентами при македонском дворе, поскольку оба были учениками Платона и одновременно покинули Академию, притом оба поехали на север? Квинтилиан сообщает, что главным учителем Александра был вовсе не Аристотель и не Ксенократ, а уже упомянутый Леонид, которому Квинтилиан приписывает ответственность за многие недостатки характера Александра, проявившиеся у него впоследствии.

Арабские биографы Аристотеля, которые оценивали Аристотеля весьма высоко, либо ограничиваются простым упоминанием, что среди учеников Аристотеля был и Александр, либо совсем ничего не говорят о персональном наставничестве Аристотеля. В походах Александра в Азию его сопровождал не Аристотель, а Онесикрит. И многовековая традиция философов-стоиков, учившая о воспитании идеального человека, тоже ничего не говорит относительно обучения Александра у Аристотеля. Климент Александрийский объясняет вспыльчивость, жестокость и прочие недостатки Александра воспитанием именно у Леонида, не упоминая об Аристотеле.

Вероятно, в поздние времена создалась определенная литературная традиция — безмерно восхвалять Александра и его добродетели (забывая о чудовищных преступлениях) и безмерно восхвалять Аристотеля как идеального педагога и воспитателя Александра. Авл Геллий приводит даже целое письмо, якобы написанное Филиппом Аристотелю после рождения Александра в 356 году, где Филипп пишет, что он хотел бы видеть Аристотеля будущим воспитателем своего сына. Однако, если соотнести хронологические данные, то оказывается, что Аристотель сам в это время еще только обучался у Платона и было ему всего 28 лет от роду. Неужели Филипп в это время уже знал о существовании Аристотеля и о том, что из него выйдет великий мыслитель и педагог? Несомненно, подобное письмо было всего лишь литературной фикцией, сочиненной в угоду развивавшейся в те времена традиции, пытавшейся во что бы то ни стало объединить величайшего завоевателя и величайшего мыслителя.

Все эти факты, берущие под сомнение главенствующую роль Аристотеля как наставника в жизни и судьбе Александра, нельзя отбрасывать сразу и категорически в угоду другим античным сведениям о близких отношениях Аристотеля и Александра. Подобного рода преувеличений, иной раз невероятных, в эпоху поздней античности было сколько угодно. Чего стоит, например, излюбленный писателями образ Александра в окружении всякого рода чудес и фантастических событий, якобы всюду его

сопровождавших! Но даже если забыть и о фантастике, то вообще многим писателям и читателям тогдашнего времени весьма импонировала эта трогательная дружба ученика и учителя, когда ученик был завоевателем полумира, а учитель — прославленным мыслителем. К анализу множества часто противоречащих друг другу фактов нам приходится приступать с величайшей осторожностью, которая заставляет нас в проблеме обучения Александра у Аристотеля занимать умеренную позицию. Отвергать воздействие Аристотеля на Александра полностью никак нельзя. На ученичестве Александра и влиянии Аристотеля настаивают такие крупные античные писатели, как Дионисий Галикарнасский, Эратосфен, Квинтилиан, Плутарх и Дион Хризостом, а особенно Диоген Лаэрций. Однако превозносить отношения двух великих людей до степени некоего абсолютного идеала не имеет смысла. Наконец, необходимо считаться также и с возможной недостоверностью многих идущих еще с античности известий, с частой их неясностью и неполной доказуемостью.

Мы можем предположить, что надежды и разочарования Аристотеля относительно его царственного ученика не могли не оставить следа в каком-нибудь сочинении.

Стобей во «Флорилегии» приводит длинные выдержки из сочинения Аристотеля «О благородном происхождении». Аристотель, по-видимому, склоняется к тому, что приобретенная и теперешняя добродетель лучше старинности рода; даже теперешнее богатство, возможно, лучше принадлежности к благородному роду. «Благородство происхождения есть доблесть рода, а доблесть — это достоинство (*spoydaion*). Достоинство присуще такому роду, в котором свойственно рождаться многим добродетельным людям. Это случается, когда роду прирождено достойное начало (корень); ведь начало обладает способностью производить многое подобное себе. Поэтому когда в роду появится один такой человек, который станет для рода достойным началом и идущее от него добро будет иметь много порождений, то этот род несомненно и будет достойным. В самом деле, ведь от него пойдут многие достойные люди, если дело идет о роде людей; или многие достойные лошади, если дело идет о роде лошадей, и равным образом в отношении других живых существ. Совершенно ясно, что в таком случае благородными должны считаться не богатые или доблестные, а те, кто происходит из давно богатых или давно доблестных… И, конечно, благородны не просто те, кто происходит от доблестных родителей, а только те, у кого эти предки действительно определяют собой качество рода. Если же кто-то сам доблестен, но не обладает природной способностью порождать многих

подобных, то, значит, начало рода не имеет в нем такой же силы».

Глава пятая

ЛИКЕЙ

Основание Ликея

При дворе Филиппа Аристотель прожил не так уж много лет. Дело в том, что Александр очень быстро преуспевал в своих военных и политических делах и не мог отдавать особенно много времени изучению других наук. Уже семнадцатилетним молодым человеком он был правителем в македонской столице Пелле на время отсутствия Филиппа. К 336 (365) году до н. э. Аристотель уже был ограничен во времени воспитания и обучения своего царственного ученика.

Однако самым важным обстоятельством здесь было то, что летом 336 года Филипп был убит одним из своих телохранителей, Павсанием, и Александру неожиданно пришлось стать во главе государства, а тут ему было уже не до учебы.

Сохраняя наилучшие отношения с Александром, Аристотель в указанном году решил покинуть Пеллу и, чувствуя в себе зрелого философа (ему в это время было около пятидесяти лет), задумал обосноваться в городе, некогда им покинутом, — в Афинах. Таким образом, при македонском дворе он пробыл около восьми лет. Римский писатель II века н. э. Юстин говорит, что Аристотель обучал Александра всего только пять лет.

Между прочим, если соблюдать хронологическую точность, то сообщения основного источника (Диоген Лаэрций со ссылкой на Аполлодора) о возвращении Аристотеля в Афины во 2-м году 111-й Олимпиады можно понимать по-разному Это могло быть либо осенью 335 года, либо весной 334 года. В науке было высказано даже предположение о том, что Аристотель не прямо отправился в Афины, но по пути заехал в свои родные Стагиры. Предположение это, впрочем, весьма спорно; пребывание Аристотеля в Стагирах, если оно действительно было, могло длиться разве что несколько месяцев.

В Афинах первой задачей Аристотеля было, конечно, основание собственной школы, потому что к этому времени его расхождение с платониками стало чувствоваться весьма глубоко.

Как уже отмечалось, после смерти Платона первым его

преемником стал племянник философа Спевсипп (во главе Академии с 347-го до 339 года до н. э.). Он был назначен согласно завещанию Платона, да и как ближайший родственник имел все права на наследство своего дяди. Спевсипп, человек вспыльчивый и импульсивный, несколько мрачный, тяжело болел и покончил жизнь самоубийством. Диоген Лаэрций сообщает, что Аристотель купил книги Спевсиппа после его смерти за три таланта. Ко времени болезни Спевсиппа известный нам Ксенократ стал очень заметной величиной. В нем и в его твердой руке крайне нуждалась Академия. И тем более Спевсипп. Диоген Лаэрций сообщает о Спевсиппе: «Когда тело его уже было поражено бессилием, он послал Ксенократу приглашение прийти и принять от него школу». Судя по письму, которое якобы Спевсипп отправил Ксенократу, дела в Академии шли плохо. «Я думал, — обращается он к Ксенократу, — что нужно написать тебе, как я себя чувствую физически, так как я думаю, что ты явишься в Академию, подтянешь всю школу… Так как Платон тебя очень высоко ставил и засвидетельствовал это в конце своей жизни… советую тебе, считая это прекрасным и справедливым, чтобы ты воздал благодарность Платону… а это ты бы сделал, если бы, прибывши в Академию, ты взял бы в свои руки школу: твердость и верность по справедливости можно было бы назвать истинной мудростью».

Спевсипп, тяжело болея, настойчиво призывает Ксенократа: «Я уже давно хотел, чтобы ты пришел ко мне; но если ты и теперь придешь, ты сделаешь хорошо. Ведь, как я знаю, ты станешь во главе моих дел и как следует позаботишься о делах школы».28 Ксенократ не заставил себя ждать. Вернувшись в Афины после почти десятилетнего отсутствия, он тут же возглавил Академию после смерти Спевсиппа и управлял ею целых 25 лет (339-314 годы). Аристотель же вернулся в Афины в 335 году, когда друг его молодости Ксенократ, с которым они когда-то вместе покинули Академию, уже четыре года был главой этой философской школы. Наверняка можно сказать, что если Аристотель не остался в Академии, то только ввиду каких-то глубоких расхождений с ее новым главой.

О философской близости Аристотеля и Ксенократа нельзя говорить в абсолютном смысле слова. Дело в том, что Ксенократ значительно переработал платонизм и в конце концов создал ряд теорий, далеко выходящих за пределы непосредственно философии самого Платона; но то же самое, только в другом направлении, проделал с наследием Платона и Аристотель. Были, наверное, и нефилософские причины для расхождения Аристотеля и Ксенократа и, может быть, они коренились в

характере последнего.

Ксенократ всегда отличался суровостью и важностью, а также правдивостью, неподкупностью и выдержкой. Не будучи спесивым, Ксенократ все-таки был человеком малодоступным, вполне неподкупным и действительно чересчур важным. Его не могла соблазнить даже известная тогда и всемогущая куртизанка Фрина. Ксенократ славился огромным самообладанием и даже мог терпеть прижигания тела ради лечебных целей. Держался он независимо. Однажды Александр прислал ему в подарок большие деньги, но Ксенократ был настолько независим, что оставил себе только три тысячи аттических драхм, а остальное отослал обратно, сказав, что эти деньги нужнее царю для народных потребностей. От Антипатра, военачальника Александра, он и вовсе не принял подарков и даже на его приветствие однажды ответил не сразу, но только после завершения своей ученой беседы. Его неподкупность и правдивость были таковы, что афиняне позволяли ему свидетельствовать на суде без присяги, хотя это было запрещено законом. А когда его отправили к Филиппу вместе с другими послами, то он держался исключительно независимо и не льстил царю, как другие. По этому поводу Филипп впоследствии говорил, что он узнал, кто в Греции падок на деньги, а кто неподкупен. С Антипатром, когда Ксенократ был послан просить об освобождении афинских пленников, взятых в Ламийской войне (в 322 году), он и на этот раз обошелся весьма вольно и оригинально. Ксенократ не стал тратить время на подготовку речи, а ограничился произнесением известных стихов из «Одиссеи» Гомера, где рассказывается о том, как спутники Одиссея были освобождены из плена волшебницы Кирки. В ответ на насмешки некоего Биона Ксенократ довольно заносчиво ответил, что он не будет ему возражать, поскольку недостойно трагедии критиковать комедию. За неуплату каких-то налогов его чуть было не продали в рабство. Когда он выходил из Академии в город, носильщики бросались расчищать ему дорогу.

Все эти факты свидетельствуют о том, что всего за несколько лет, прошедших между отъездом Ксенократа и Аристотеля из Академии в 347 году и возвращением последних в Академию в 339 году, Ксенократ успел стать весьма важной персоной. Кроме того, дошедшие до нас фрагменты его многочисленных сочинений тоже свидетельствуют о большой значимости этого философа. Думаем, что было достаточно поводов, чтобы между Аристотелем и Ксенократом возникла значительная рознь и чтобы Аристотель не захотел остаться в Академии под началом Ксенократа, а принялся создавать свою собственную школу. Помимо этого можно догадываться и о прямой конкуренции

между этими двумя философами в глазах Александра. При своем отъезде из Пеллы в 335 году Аристотель рекомендовал царю своего родственника Каллисфена в качестве советника, секретаря и историка. Впоследствии Каллисфен окажется участником заговора против Александра в 327 году и будет казнен по его приказу. Несколько позже, чтобы унизить Аристотеля за Каллисфена, царь станет безмерно одаривать Ксенократа. Подобные обстоятельства едва ли могли способствовать близости Аристотеля с Ксенократом. Ксенократу, с которым царь был едва знаком, он посылал дары, а своему учителю Аристотелю — нет.

Свою новую школу Аристотель устроил в Афинах возле храма Аполлона Ликейского, расположенного на северо-востоке города, откуда и сама местность получила название Ликея. И храм Аполлона, и Ликей существовали в Афинах издавна.29

Ликей был местом для верховой езды (об этом упоминает Ксенофонт). Здесь же находился и гимнасий. Гимнасий построен был еще Ликургом, противником тирана Писистрата, которому, впрочем, тоже приписывали постройку этого гимнасия. В качестве строителя Ликейского гимнасия фигурирует также и Перикл. Таким образом, Ликей существовал за 100 лет или даже за 200 лет до Аристотеля. Во всяком случае, в Ликее вели свои занятия еще философы-софисты, учение которых возникло в V веке до н. э. и ставило своей целью изучение человека со всеми его субъективными настроениями в противоположность более древней философии, которая основывалась на изучении по преимуществу природы и космоса. Вот в этом древнем Ликее и стал преподавать Аристотель после своего возвращения в Афины.

Ликей был впоследствии дважды разрушен: Филиппом V (около 200 года до н. э.) и около 87 года до н. э. — римским полководцем Суллой во время осады Афин, когда пострадала и Платоновская академия.

Ликей, Перипат и Академия

«Перипатами» в Афинах издавна назывались предназначенные для прогулок городские сады. Основатели философских школ часто пользовались этими садами для выступления, чтения лекций и вообще для философского собеседования. И это происходило тем естественнее, что перипаты обычно находились при гимнасиях, то есть местах, первоначально предназначенных для гимнастических

упражнений, а впоследствии и вообще для всякого рода обучения. Перипаты широко использовались философами и учеными для целей преподавания, и впоследствии это название стало уже обозначать вообще школу или философскую школу. «Перипат» стал отождествляться просто со словом «школа» (по-гречески «схолэ») или со словом «диатриба» (по-гречески первоначально «разговор», «спор», «взаимоотношение»).

Наиболее известными гимнасиями с перипатами были Академия, Ликей и Киносарг (школа философов-киников). Местность, именуемая Академией, была приобретена Платоном в собственность и, значит, принадлежала только ему. Что же касается Ликея, то Аристотель, как выходец из провинции, или, согласно тогдашнему наименованию, метек («переселенец»), не имел права приобретать земельную собственность в Афинах. Слово «перипатетик» (представитель аристотелевской школы) едва ли прямо связано с представлением о преподавании во время прогулки. Дело в том, что преподавать во время прогулки имели обыкновение и другие философы, а вовсе не только один Аристотель. Платон, например, читал свои лекции и беседовал тоже во время прогулки. Эпикур прямо говорит о «перипате Платона».30 А из сочинений Цицерона мы можем заключить, что ученики Платона вначале тоже назывались перипатетиками и были сначала «академическими перипатетиками» в отличие от «ликейских перипатетиков»,31 то есть учеников Аристотеля, и что только в дальнейшем ученики Платона стали называться просто академиками, а ученики Аристотеля, или аристотелики, — перипатетиками.

Ликей и Академия коренным образом отличались в своих философских учениях, но даже в их устройстве и в обычаях существовало много различий, которые подчеркивали соперничество этих двух школ. В Ликее, издавна связанном с именем бога Аполлона, был храм Аполлона Ликейского. В Академии — святилище Афины, муз, героя Академа, алтарь Прометея. В Ликее был старинный гимнасий, и в Академии — тоже свой гимнасий, и еще более древний. В Академии Платон, прогуливаясь по перипату, вел ученые беседы. В Ликее был свой перипат, где Аристотель по старой традиции тоже беседовал со своими учениками. Академия находилась к северо-западу от Афин, в шести стадиях,32 за Дипилонскими воротами, а Ликей — к востоку от Афин вблизи городских стен у Диохаровых ворот, там, где били источники с прекрасной питьевой водой. А совсем недалеко от Ликея другой ученик Платона, Антисфен, основал свою школу, киническую, Киносарг, тоже с гимнасием и перипатом.

Дорога в Академию шла через Керамик, где были воздвигнуты надгробные стелы знаменитым афинянам. Ликей был расположен около дороги на Марафон, прославленный в греко-персидской войне. Из Академии виднелись холмы и оливковые рощи Колона, родины Софокла. Из садов Ликея открывался вид на гору Ликабет, связанную с богом Аполлоном.

О Платоновской академии с момента ее образования можно говорить как о школе. О Ликее как о философской школе в собственном смысле слова можно говорить, если соблюдать точность, не с 335-го, но только с 322 года до н. э., когда Аристотель умер, а глава школы, его ближайший ученик Феофраст, законный афинский гражданин, наконец стал владельцем Ликея. Платон провел всю свою жизнь в Афинах, возвращаясь из поездок в Сицилию в родной дом, в свою Академию, Аристотель прожил в Афинах не так уж много, всегда считался чужаком, и жизнь его была не очень спокойной.

Аристотель в своем Ликее неустанно работал. В утренние часы он читал лекции для избранного круга слушателей по самым трудным вопросам своей философии. Но были у него и послеполуденные занятия и уже в обширной аудитории менее подготовленных слушателей. Эти вечерние занятия посвящались сравнительно доступным вопросам, и в частности вопросам риторики. Здесь у Аристотеля была даже своеобразная школа ораторского искусства, что уже само по себе рисует Аристотеля не только как углубленного философа, ушедшего от мира, но и как человека, которого занимали общежизненные проблемы. Дошедшая до нас «Риторика» Аристотеля свидетельствует о его огромном интересе к разнообразным жизненным ситуациям и о его мастерском умении в этих ситуациях разбираться. Отсюда можно заключить, что слушатели философа, его, можно сказать, «вечерники» были весьма счастливыми людьми, которые могли учиться анализировать сложные жизненные ситуации и умудренно, толково, красиво о них говорить.

В Ликее Аристотель завел еще один примечательный обычай. Он регулярно обедал с друзьями, ведя с ними ученые беседы. И обеды эти имели, как и все у Аристотеля, систематический характер, вплоть до того, что раз в десять дней для них избирался новый председатель, а сам Аристотель даже написал для этих ученых обедов специальную записку под названием «Пиршественные законы». Впрочем, из биографических сведений об Аристотеле можно сделать вывод, что подобные «законы» и те, кто наблюдал за их исполнением, мы бы сейчас сказали «старосты», были введены у Аристотеля и вообще для всей его школы или, быть может, для часов собеседования.

Несомненно, Ликей должен был обладать немалых размеров библиотекой. Да это видно и из сочинений Аристотеля, тех, в подлинности которых мы не сомневаемся. Они настолько насыщены точными ссылками на разных авторов и цитатами из них, что без большой библиотеки просто немыслимы. Несомненно также и то, что для существования и развития всей этой учебы и науки в Ликее Аристотелю приходилось пользоваться помощью своих покровителей, Филиппа, но главным образом — Александра. Что касается Филиппа, то выше мы уже говорили о его научных интересах. По сведениям писателя Атенея, известно, что Александр даровал Аристотелю целых 800 талантов33 на одни только зоологические изыскания. Но, пожалуй, не менее важно сообщение Плиния Старшего, по которому Александр предоставлял в распоряжение Аристотеля, и тоже для зоологических исследований, охотников, рыбаков, птицеловов, смотрителей царских заповедников и рыбных садков и проч. Такое сообщение звучит, пожалуй, слишком даже преувеличенно, так что некоторые ученые сомневались в его достоверности. Однако невозможно, во всяком случае, возражать против того, что Аристотелев Ликей для проведения в нем огромной научной и учебной работы получал солидное вспомоществование от высокого покровителя.

Таким образом, во внешней организации Академии и Ликея было много общих черт, свидетельствующих о чисто внешней близости Аристотеля Платону. В самой организации Ликея были такие особенности, которые свидетельствовали о совершенно новых чертах, присущих именно философии Аристотеля и чуждых Платону. Главным образом практическая направленность Ликея и множество конкретных исследований, проводившихся Аристотелем и его учениками, свидетельствовали о том, что внутренне философия в Аристотелевой школе понималась и преподавалась иначе, чем у Платона. Это различие, конечно, нельзя преувеличивать и доводить до крайности. Но имея его в виду, нам придется показать, каким образом совершился переход от одного типа философствования в Платоновской академии к другому его типу в Аристотелевом Ликее.

Аристотель и Платоновская академия

Платон и Аристотель — два разных философа, которые, по общему мнению, совершенно никак не совместимы между собой.

Аристотелизм как бы топором отрубается от платонизма и только в этом своем антиплатоническом состоянии становится настоящим аристотелизмом. Подобного рода мнение не только обычно в сознании широкой публики, но входило во многие учебники и встречалось в ряде исследований. Такого рода резкие противопоставления разных эпох и между отдельными представителями той или иной эпохи теперь совершенно устарели, даже если и приходится учитывать противоположность и враждебность тех явлений культуры, которые возникли на одной и той же основе.

Да, действительно, как мы увидим ниже, Аристотель противоположен Платону. Но аристотелевская философия, противоположная Платону, никак не могла появиться сразу и мгновенно; аристотелизм возникал на почве платонизма постепенно, как с появлением новых элементов, чуждых философии Платона, так и с сохранением элементов платонизма и даже с дальнейшим их развитием. Подробно вчитываясь в сочинения Аристотеля, мы то и дело наталкиваемся на отзвуки платоновских мыслей, которые не оставляли Аристотеля до самой его смерти.

Чтобы отдать себе серьезный отчет об отношении Аристотеля к Платону, мы в данном случае не можем говорить о платонизме в каком-то общем и глобальном смысле слова.

Как мы видели выше, Аристотель появился в Академии в 367 (366) году. Разве не имеет при этом значения то обстоятельство, что Платоновская академия возникла приблизительно около 387 года до н. э., то есть по крайней мере лет за двадцать до появления в ней Аристотеля, который встретился уже с умудренным шестидесятилетним Платоном. Спрашивается: неужели гениальный Платон до этого времени не прошел известного пути развития, и неужели молодой Аристотель, в будущем тоже гениальный философ, не застал Академию в определенный исторический период ее жизни и в определенный момент ее духовного развития? Платон к этому времени уже создал свои главнейшие философско-мифологические сочинения. Уже были написаны им и «Федр», и «Пир», и «Федон», и «Государство». Мало того, в творчестве Платона уже наметился довольно сильный перелом от всех философско-мифологических и художественных конструкций к настроениям гораздо более отвлеченным, часто абстрактно-диалектическим и систематически-завершительным. Такого рода переломным произведением, по-видимому, можно считать диалог «Теэтет», написанный примерно за два года до появления Аристотеля в Академии.

Конечно, преклонение перед прежними сочинениями Платона никогда не угасало в Академии, да, можно сказать, и во всей античной философии вплоть до ее последних столетий. Тем не менее Аристотель столкнулся в Академии не только с философско-религиозными и художественно-мифологическими проблемами, но и с самым настоящим учением о диалектике понятий.

Если, однако, нам важна история духовного развития Аристотеля и его деятельность в Ликее, необходимо привлечь очень существенный в его биографии факт, который весьма решительно повлиял на философа. Дело в том, что Аристотель около 367 года встретился в Академии с одним замечательным человеком — *Евдоксом Книдским*, о котором — ниже.

Евдокс Книдский

Родился Евдокс около 408 года до н. э. (по другим сведениям, в 391 году до н. э.) на острове Книде (побережье Малой Азии), в городе Книде, известном как один из главных центров почитания богини Афродиты, в честь которой греческий скульптор Пракситель изваял прославленную статую. Расцвет философской деятельности Евдокса приходится на 368-365 годы до н. э., то есть на время его вторичного появления в Афинах. Умер он около 355 года до н. э., пятидесяти трех лет от роду.

В первый раз Евдокс появился в Афинах в возрасте двадцати трех лет, то есть около 385 года. Возможно, что уже в это время он начал слушать Платона. Добавим к этому, что источники гласят о его ученичестве у пифагорейца Архита, который наставлял его в астрономии и геометрии; кроме того, он еще учился медицине у тогдашних известных врачей. Имеются сведения о том, что Евдокс примерно в 381 (380) году посетил Египет. Страбон приводит даже версию, что Евдокс поехал в Египет вместе с Платоном и провел там целых 13 лет, с трудом добиваясь сведений о тайных учениях египетских жрецов. Проведя после этого несколько лет в Кизике и Пергаме (Малая Азия), он, как мы уже сказали, вторично приехал в Афины, но на этот раз уже с целой школой своих учеников, так что Диоген Лаэрций говорит даже об известной конкуренции Евдокса с Платоном. Это едва ли было так, поскольку есть твердые данные, говорящие о платонизме Евдокса. Во всяком случае, во время второй поездки Платона в Сицилию (367-365 годы) Евдокс

замещал его в качестве главы Академии. Это и неудивительно, ведь Платон и Евдокс были старыми друзьями по совместному пребыванию в Египте. Через некоторое время (приблизительно через 6-7 лет) Евдокс вернулся в Книд, где народ облек его законодательными полномочиями.

Таким образом, Евдокс имел свою собственную философскую школу еще до прибытия в Платоновскую академию, но и в Академии он пробыл не до конца своей жизни, а за несколько лет до смерти вернулся в Книд. Он не был академиком в собственном смысле слова, но провел в Академии свои цветущие годы.

Может быть, Евдокса Книдского и нельзя считать в полном смысле платоником, хотя Платона Евдокс посещал даже в Сицилии (около 361 года до н. э.). Аристотель отзывается об Евдоксе с большим сочувствием, он приоткрывает нам то направление мысли, которое характерно не для Платона, но именно для Евдокса и самого Аристотеля.

Евдокс как переход от Платона к Аристотелю

О близости Аристотеля Евдоксу говорит один текст из «Этики Никомаховой», где сочувственно рассматривается учение Евдокса о наслаждении. Наслаждение, ни по мнению Платона, ни по мнению Аристотеля, не является высшим благом. Тем не менее оно входит в него с известными видоизменениями. Текст, который мы сейчас приведем, как раз и является свидетельством большой симпатии Аристотеля к Евдоксу.

«Евдокс думал таким образом, что наслаждение есть высшее благо, ибо мы видим, что все существа — разумные и неразумные — стремятся к наслаждению, а избранная цель во всем есть благо и наиболее важна. Все стремятся к одному и тому же; это указывает, что оно-то и есть для всех лучшее, ибо всякий ищет себе блага, как, например, пищи, а то, что является благом для всех и к чему все стремятся, то и есть безотносительное, или высшее благо. Эти положения показались убедительными больше вследствие нравственности самого Евдокса, чем ради их самих, ибо он считался в высшей степени благоразумным человеком. Полагали, что он учил этому не потому, что любил наслаждения, а потому, что это ему казалось справедливым. Это же, — думал Евдокс, — не менее ясно и из противоположного, ибо страдание само по себе избегается всеми, а более всего избирается то, к чему мы стремимся не ради чего-либо другого или ради другой

какой-либо цели; подобной целью, согласно мнению всех, является наслаждение, ибо никто ведь не спрашивает, ради чего кто-либо наслаждается, предполагая, что наслаждение ценно само по себе».34

Сближение с Евдоксом в одних вопросах сопровождалось расхождением в других, что, однако, не мешало личной дружбе обоих философов. О близости Евдокса Платону и Аристотелю свидетельствует то, что образ круга или шара и движение по кругу он считал максимально совершенным и на основании разных математических выкладок доказывал шарообразность космоса в целом, а также и всех известных тогда светил и планет.

Теория шарового космоса у Евдокса в связи с другими древнегреческими чувственными теориями космоса

Не нужно удивляться тому, что платонику Евдоксу, как самому Платону, космическая фигура и основные космические движения небесных светил представлялись сферическими. Не забудем того, что греческое мироощущение вообще было основано по преимуществу на зрительном восприятии, и что также и весь космос представлялся в виде круглой тарелки, плавающей на воде, причем дно этой тарелки представлялось сверху, а не снизу. У Анаксимандра космос представлялся в виде цилиндра, но окружен этот цилиндр был у него кругами, наполненными огнем. Таким образом, у Анаксимандра мы находим также шарообразное небо, состоящее из своеобразных огненных «шин»; а видимые нами небесные светила являются отверстиями в этих небесных шинах, благодаря чему оказывается видимым этот внутрисфероидальный огонь. У Платона можно обнаружить целых пять попыток представить себе фигуру космоса. И одна такая попытка рисует нам тоже шарообразное небо; но мировая ось обрисована здесь в виде космического веретена, вокруг которого и вращаются небесные сферы. У Эмпедокла космос то появляется, то погибает в огне, и это вечное возвращение не имеет конца. У Демокрита тоже каждый отдельный космос конечен, и наш космос появился из вихря, то есть из бурного и хаотического движения атомов. Но космосов этих, по Демокриту, существует бесконечное множество, так что в конце концов мир бесконечен. После всего этого можно ли удивляться тому, что у Евдокса мир тоже шарообразен и что эта шарообразность космоса характерна и для Платона, и для

Аристотеля?

Взаимное влияние Платона и Евдокса

Правда, вероятно, именно Евдокс внес в Платоновскую академию одну очень важную идею, о которой мы скажем ниже и которая была обоснована методом так называемого исчерпывания, подчеркивавшим идею бесконечности в пределах общих сферических представлений о космосе.

На расхождение Евдокса с Платоном указывает Аристотель. Именно критикуя изолированный мир платоновских идей, Аристотель в «Метафизике»35 утверждает, что идеи вещей ничего не объясняют в самих вещах, даже при условии, какое мы находим у Анаксагора и Евдокса, учивших, что идея (заметим, что сам термин «идея» у Анаксагора не встречается) вещи относится к самой вещи так же, как белизна относится к белому предмету. Другими словами, Евдокс в сравнении с Платоном склонен был понимать все идеальное как разновидность материального, почему и вся его теория сфер была не чистым идеализмом, но лишь утонченным материализмом. Вероятно, Евдокс действительно был каким-то промежуточным звеном между Платоном и Аристотелем, поскольку и сам Аристотель вовсе не отрицал самостоятельного существования идей, но приписывал им существование внутри отдельных вещей. Для истории мысли такое промежуточное звено между Платоном и Аристотелем нельзя не считать замечательным явлением, а следовательно, и Евдокса — тоже реформатором материализма в сторону идеализма или идеализма в сторону материализма.

Нужно иметь в виду, что Евдокс, даже если считать его платоником, в то же время прославился как знаток многих эмпирических наук. Он был прежде всего математик (особенно геометр) и астроном. Но источники говорят о его трудах в области медицины, географии и этнографии. Все такого рода науки успешно развивались в Греции, и хотя иной раз они и совмещались в том или ином исследователе, они еще нигде не были сведены воедино и не были объединены под каким-либо одним или несколькими принципами.

Сделавшись учениками Платона, Евдокс, а за ним и Аристотель стали первыми мыслителями именно в области единства эмпирических и теоретических познаний человека. Что Платон оказал на этих философов огромное влияние — этого

никак нельзя отрицать, хотя в самой Академии из всех наук процветали как раз математика и астрономия, дальше всего стоявшие от частных и детальных эмпирических исследований. И все-таки Академия, как мы сейчас сказали, дошла до уяснения логического единства человеческого знания. Оставалось только применить это учение об основных принципах к эмпирическому исследованию, и это-то как раз и выпало на долю Евдокса и Аристотеля. Однако, чтобы соблюдать историко-философскую и историко-филологическую точность, которая часто отсутствует в изложениях философии Аристотеля, нужно помнить, что принцип единства понятий был уже давным-давно выработан у Сократа, всегда стремившегося к обобщениям, которые не могли бы сводиться к отдельным наблюдаемым фактам. Ни с чего другого, как именно с исследования этих обобщенных понятий началось творчество самого Платона.

Метод исчерпывания у Евдокса

Метод исчерпывания у Евдокса есть способ слияния платоновских идей вещей с самими вещами, когда идея вещи не остается в своем изолированном существовании, но изливается в вещи как их принцип и метод, как закон их реального становления.

Однако Платон внес в эту сократовскую теорию обобщенного знания один чрезвычайно важный принцип, который больше всего как раз был выражен у Евдокса, а именно принцип так называемого исчерпывания. Но этот принцип станет ясным для нас после указания на основную черту расхождения Платона и Аристотеля в вопросе соотношения идеи и материи.

Несмотря на огромное интеллектуальное пристрастие к наличию этих обобщенностей или, как выражался Платон, к самим этим «эйдосам», или идеям, Платону всегда претил полный дуализм идей и материи. Конечно, изучая идеи сами по себе, без тех вещей, для осмысления которых они впервые как раз и формулированы, очень легко оторваться от изучения самих вещей. Да такой отрыв иной раз был даже и необходим для четкого и внимательного изучения двух этих проблем независимо друг от друга. В «Парменида», например, Платон дает замечательную абстрактную диалектику идей, в которой нет ни слова ни о каких чувственных вещах. Однако этот разрыв у Платона вовсе не принципиален. Он проводится здесь только для удобства и отчетливости диалектического анализа. И в этом

убеждает нас не только каждый диалог Платона, но прежде всего тот же «Парменид». Именно в «Пармениде» содержится подробное рассуждение о недопустимости изолированного, самостоятельного существования идей и вещей и в самых решительных тонах признается не только раздельное существование идей и вещей, но также их ближайшее взаимодействие.

Подобные рассуждения Платона вряд ли были возможны без воздействия Евдокса, который и для Аристотеля имел огромное значение. Все эти философы в конце концов сходятся в том, что идея вещи, существует ли она вне вещи или внутри ее, во всяком случае, необходима для познания каждой отдельной вещи. Но Платон только выдвигает на первый план обобщенное существование идей, вовсе не отрицая при этом идей единичных вещей. Аристотель же выдвигает на первый план именно эти единичные идеи, вовсе не отрицая также и общего существования мира идей вообще. Дальше мы увидим, что Аристотель даже продвигает вперед платоновское учение об общем существовании мира идей, называя его космическим Умом и Перводвигателем. И чтобы понять, как можно перейти от понимания идеи вещи к существованию самой вещи и, наоборот, от конкретной вещи к самой идее вещи, Евдокс и выдвинул свой *метод исчерпывания.*

Евдокс, как мы знаем, является по преимуществу представителем хотя и обобщенного, но все же эмпирического знания. Эмпирическое же знание, основанное на непосредственном наблюдении человека над вещами, свидетельствует нам о непрерывной изменчивости, текучести вещественного мира, настолько непрерывной, что невозможно даже зафиксировать каждую отдельную вещь в ее специфике. Это хорошо понимали уже и Гераклит, и Эмпедокл, и Анаксагор. Как же теперь быть в поисках точного эмпирического знания, если все сплошь и непрерывно течет? Платон выставил понятие идей, то есть тех опорных пунктов непрерывной текучести, которые являются как бы ее вехами и дают возможность ее распознать и зафиксировать. Однако для этого сама идея должна быть достаточно гибкой и текучей, так как иначе она только схватит отдельные прерывные вехи текучести, а не самое текучесть как таковую. Нужно было понимать идею вещи не только устойчиво и стабильно, но как принцип неустойчивости и текучести. Сама идея вещи неподвижна. Но для обоснования теории знания необходимо, чтобы эта устойчивая идея обосновывала собою всю неустойчивость и текучесть соответствующей вещи. Вот здесь-то и понадобился Евдокс со своим методом исчерпывания.

Изучая Платона, мы находим, что каждая идея может и

должна подвергаться бесконечному делению, причем таковой же является и всякая вещь. Это в полном смысле слова можно назвать античным учением о бесконечно малых величинах. Бесконечно малым в Новое время стали называть то, что *может стать* меньше любой заданной величины. Бесконечно малое не есть какая-то устойчивая величина, которая дальше уже не допускала бы никакого дробления. Дробление не может остановиться нигде и никогда, так что оно вовсе не приводит к какой-нибудь неподвижной, хотя и очень малой субстанции; но бесконечно малое скорее есть *процесс* бесконечного дробления, поскольку между двумя точками на прямой, как бы они ни были близки одна к другой, всегда можно себе представить еще третью точку.

Таким образом, по самому существу своему идея вещи является не чем иным, как *принципом* вечного дробления или, вообще говоря, вечного изменения самой же вещи. Также необходимо сказать, что живая идея вещей должна быть *принципом* их становления и реальным законом их возникновения. Если мы знаем, что такое сама вещь, то есть в чем заключаются ее сущность и ее идея, то мы сможем судить и о том, как изменяется данная вещь и какой она является в данный момент своего существования. Но если мы не знаем, что такое сама идея вещи, то мы не знаем ни того, что такое сама вещь, ни того, какой она является в данный момент своего существования. Вот почему идеи нужны для познания текучих вещей, а текучие вещи — для познания идей. Общего нет без единичного, а единичного нет без общего. Общее есть закон для появления единичного, а единичное есть закономерный результат функционирования общности.

Аристотель и Евдокс

Можно сказать, что Евдокс оживил платоновскую идею, поняв ее как принцип эмпирического существования вещей. Тут же необходимо заметить, что и Аристотель укрепил и утвердил *принцип вещественного дробления*, или исчерпывания, как необходимый *принцип и закон* для познания эмпирической действительности вообще.

Этот принцип лег в основу всей дальнейшей философии Аристотеля. Итак, Евдокс, как мы видим, сыграл очень важную роль в духовном развитии Аристотеля, а значит, и в укреплении

той философской теории, которая была принята в Ликее.

Общее отношение к философии в Ликее

Мы не ошибемся, если скажем, что вся философия Аристотеля, — а она приняла окончательный вид именно в ликейский период, — есть не что иное, как *славословие разуму* и разумной жизни. Для подтверждения этого можно было бы привести из Аристотеля множество разнообразных цитат, но мы здесь ограничимся указанием на «Этику Никомахову», «Этику Евдемову» и «Большую этику».

1. Тщательный историзм и систематика научно-философского исследования. Нас поражает у Аристотеля огромная тщательность изучения историко-философских материалов, прежде чем он даст какую-нибудь свою более или менее окончательную формулу изучаемой им проблемы. Уже самое начало «Метафизики» содержит обильные материалы из истории философии с их критическим разбором, и лишь после этого Аристотель решается заговорить о своей «первой философии». Он упоминает таких философов, как Фалес, Анаксимен, Гераклит, Анаксагор, Ксенофан, Эмпедокл, Парменид, Мелисс, Диоген Аполлонийский, пифагорейцы, Левкипп, Демокрит, Сократ, Платон и др. В «Этике Никомаховой» Аристотель находит нужным сначала изучить мнения своих предшественников о государственном устройстве, а потом только уже самому говорить об этом. В «Риторике» читаем, что «давно существующее кажется до некоторой степени близким к природному» и что «истинным представляется то, что всегда имеет одинаковый вид». Значит, изучать факты прошлого естественно для философа, а общность мнений у предшественников, или то, что Аристотель называет «одинаковым видом», подтверждает и укрепляет путь к нахождению истины. Вот почему необходимо предварительно изучить каждый вопрос в его историческом развитии. В «Топике», например, подробно говорится о необходимости изучать не только свои предметы исследования, но и противоположные им. А это означает, что нужно изучать мнения прежних философов, которые не совпадают друг с другом, то есть достижение истины идет уже не от общности мнений, а через преодоление противоположных мнений.

Итак, Аристотель обучал в Ликее философии, во-первых,

строго исторически, а во-вторых, строго систематически. И тот и другой способ познания философии необходим потому, что «не однажды и не дважды, но бесконечно возвращаются к нам одни и те же мнения».

В-третьих, ясно, что Аристотель требует также и весьма спокойного и методически выдержанного отношения к философии. Во фрагменте 27 мы читаем сообщение из одной биографии Аристотеля (автор ее неизвестен) о том, что он был очень умерен нравом. Здесь же приводятся слова самого Аристотеля из его трактата «Категории» о том, что нельзя делать высказывание опрометчиво, а только после многократного рассмотрения, и что недоумение не всегда бывает вредно. В сочинении «О благе» Аристотель пишет, что не только в счастии надо помнить, что ты всего лишь человек, но и при построении доказательств, которые не сразу принимают безошибочный вид.

2. Становление присуще не только внеразумному бытию, но и самому разуму, где оно, однако, вполне специфично и, кроме того, блаженно ввиду своей всеохватной общности. Любопытно отметить также и то, что в своем отношении к философии Аристотель (а значит, и его школа) удивительным образом умел совмещать практически-эмпирические исследования и спокойное, невозмутимое и блаженное состояние чистого разума. Аристотель говорил, что как конь рожден для бега, бык для пахоты и собака для поисков, так человек рожден для двух вещей — для умопостижения и действия, «как некий смертный бог».

С одной стороны, практическая жизнь, по Аристотелю, прекраснее всего. «Не соответствует истине превозносить бездеятельность над деятельностью, так как счастье предполагает именно деятельность, причем деятельность справедливых и скромных людей заключает в своей конечной цели много прекрасного»; «блаженство состоит в известного рода деятельности, сообразной с добродетелью». С другой стороны, разум рисуется у Аристотеля как нечто такое, что является и самым общим, и самым необходимым, и самым практическим, и самым блаженным. Глубокое и удивительное впечатление производит рассуждение, которое мы сейчас приведем из «Этики Никомаховой». «Так как наука состоит в схватывании общего и того, что существует по необходимости, и так как все доказательное и наука имеет принципы (ибо наука ведь разумное нечто), то очевидно, что относительно (высшего) принципа знания не может быть ни науки, ни искусства, ни практичности, ибо всякое научное знание требует доказательств, а другие приобретенные свойства (то есть искусство и практичность)

касаются того, что изменчиво. Но и мудрость не может касаться высших принципов, ибо мудрому свойственно доказывать некоторые вещи. Если же наука, практичность, мудрость и разум суть те средства, которыми мы достигаем истины и благодаря которым никогда не ошибаемся относительно того, что необходимо и изменчиво, и если к трем из этих средств нельзя отнести принципы (эти три я называю: практичность, мудрость и науку), то остается только отнести их к разуму».36

Это аристотелевское совмещение практики, созерцания, общности, необходимости, справедливости, мудрости и блаженства, повторяем еще раз, способно вызвать в нас только глубочайшее удивление и небывалую благородную настроенность. «Если блаженство есть деятельность, сообразная с добродетелью, то, конечно, сообразная с важнейшей добродетелью, а эта присуща лучшей (части души). Будь то разум или иное что, естественно правящее по природе нами и ведущее нас, и разумеющее прекрасное и божественное, — потому ли, что оно само божественной природы, или же самое богоподобное, что в нас есть; во всяком случае, деятельность этой части, сообразная с ее добродетелью, и будет составлять совершенное блаженство».37

3. Неправильные теории рассудочно-неподвижного разума. Античная философия обычно противопоставляла разум и ощущения. Ощущения и переживания изображались как нечто подвижное, разум — наоборот, как нечто неподвижное. В ощущении всегда выделялся принцип изменчивости, становления, благодаря которым ощущения доставляют человеку удовольствие. А разум напоминал какую-то неподвижную глыбу, так что ни о каком блаженстве, свойственном этой глыбе, не могло быть и речи. Это широко распространенное и за пределами античности мнение совершенно не применимо к Аристотелю и его философским теориям, пусть даже самым абстрактным. Ниже приведем текст, который в корне разрушает противопоставление двух начал и который находит в разуме и становление, и жизнь, и наслаждение. И тут-то как раз и нужно искать специфику ликейского отношения к философии разума. В «Этике Никомаховой» Аристотель приводит разные мнения относительно того, что же такое наслаждение, испытываемое человеком, и как оно, будучи связано с чувственными ощущениями, соотносится с благом. Здесь читаем: «(В пользу) мнения, что наслаждение не есть благо, говорит то, что всякое наслаждение принадлежит развитию чувственной природы, а развитие не имеет никакого родства с конечными целями, как, например, постройка дома

никоим образом не есть дом. Сверх того, благоразумный избегает наслаждений, а рассудительный стремится к отсутствию страданий, а не к наслаждению. Далее, наслаждения служат помехою рассудку, и это тем сильнее, чем они сильнее, например, наслаждения любви, — ибо никто не способен думать о чем-либо в припадке любви. Далее, в наслаждении нет искусства, хотя всякое благо есть дело искусства; наконец, дети и животные стремятся к наслаждению. В пользу мнения, что не все наслаждения хороши, говорят постыдные, всеми порицаемые и даже вредные наслаждения, ибо некоторые из них влекут за собой болезни; наконец (в пользу мнения), что наслаждение не есть высшее благо, приводят, что оно не есть конечная цель, а развитие».38 Итак, оказывается, что, несмотря на разницу во мнениях, относят ли наслаждения к благу или нет, несомненно одно — это нечто текучее, преходящее, воспринимаемое только в развитии, как и естественно для ощущений и переживаний, а не для разума, лишенного всякой изменчивости, а значит, и лишенного наслаждения.

4. Положительное учение Аристотеля о тождестве разума, блаженства и наслаждения. Ни одно из подобных воззрений не устраивает Аристотеля. Высшее благо и высший разум для него — не мертвая и неподвижная глыба, по сравнению с которой только чувственные переживания и были бы наслаждением. Нет, в абстрактных конструкциях разума есть своя сладость; и чем более глубоко, чем более микроскопично исследование разума, тем больше человек достигает блага и тем усладительнее, тем блаженнее это благо. Поэтому созерцательное переживание всех этих разумных и рассудочных форм дает надежду и на их общее рассмотрение, и вся эта практика научной детализации предмета не исключает созерцательного к нему отношения, а наоборот, чистое созерцание как раз и является блаженным охватом всех деталей, но уже лишенным всякого беспокойства и распознавательной суеты. Поэтому в другом месте «Этики Никомаховой» Аристотель делает следующий замечательный вывод: «…к блаженству должно быть примешано наслаждение, а по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью. Действительно, философия доставляет удивительные по чистоте и силе наслаждения, и естественно, что знающие приятнее проводят время, чем стремящиеся». И это вполне понятно, так как знание идей прекрасно. Ведь недаром Аристотель пишет: «…влечение вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно».

5. Всякая философия есть красота. Итак, ликейская философия утверждает наивысшую абстракцию разума, видит таящуюся в нем некую блаженную сладость, причем созерцание разумом высших отвлеченных идей не исключает практики конкретных, детально и тщательно проводимых исследований, а, наоборот, является их блаженным завершением и обобщением. А как известно, блаженный уже ни в чем не нуждается, его состояние превыше всяких житейских благ и зол. Ликейская философия учит человека стремиться к высшему благу, или, что то же, к вечному разуму, которые суть причина всего самого лучшего. И Аристотель, вступая в спор с философами-пифагорейцами и платониками, пишет: «Если кто, напротив, полагает, как это делают пифагорейцы и Спевсипп, что самое лучшее находится не в начале, так как исходные начала растений и животных — это хотя и причины, но красота и законченность — лишь в том, что получается из них, — мнение таких людей нельзя считать правильным. Ведь семя получается от других более ранних существ, обладающих законченностью, и первым является не семя, но законченное существо».39

Высшее благо, являясь истоком всего, законченно, прекрасно и совершенно. Поэтому ликейское понимание философии нисколько не смущается наличием зла или безобразия, так как злу всегда противопоставлено высшее благо, прекрасное и разумное. Как мы увидим из дальнейшей биографии Аристотеля, все драматические сложности его жизни не будут препятствовать его мудрости, не помешают его бесконечной терпеливости, трудолюбию и вере в победу разума. Аристотель убежден, что истина добывается путем больших индивидуальных усилий. Но философ прекрасно понимает, что есть и другой путь нахождения истины — в совместных изысканиях и сотрудничестве. Об этом читаем у Аристотеля не раз, и прежде всего в трактатах «О софистических опровержениях» и в «Топике».

Одним словом, всякое знание, по Аристотелю, прекрасно. Всякая философия есть истинная красота, которой нужно всегда отдаваться целиком, и притом бесконечно, терпеливо, трудолюбиво, безмятежно, с упованием на возможность достижения истины и красоты и, наконец, без всяких фантастических преувеличений, строго разделяя доступное для человека и недоступное. Вот что читаем мы в трактате «О частях животных».

«Из природных существ одни не рождены и не погибнут в вечные времена, другие причастны возникновению и гибели. Выходит, однако, что об этих ценных и божественных существах

нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего мы могли исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно преходящих вещей — животных и растений — мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними; ведь многое из присущего каждому роду может узнать тот, кто достаточно потрудится. Но и то и другое исследование имеет свою прелесть. Первое, хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познавания приятнее всего окружающего нас, подобно тому, как увидеть любую, хотя бы малую часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других, больших. Другое же вследствие лучшего и большего познавания имеет преимущество научного знания; кроме того, вследствие большей близости к нам и природного родства с нами оно дает нам нечто взамен философии о божественном».40

6. Всякая наука есть кропотливо-точное исследование жизни. Последователи Аристотеля всегда отличались и даже гордились строгой научностью своей мысли. Эти претензии перипатетиков были не очень признаны в античности. Многих тогда смущала да и смущает еще и теперь необычайная кропотливость и словно какая-то микроскопичность исследовательского мышления у этих философов, их всегдашняя любовь к разного рода мельчайшим изысканиям и копанию в мелочах, что представляется образцом какой-то схоластики и казуистики. Это, однако, совсем не так.

Аристотель и его школа всегда любили изучать жизнь как в ее истоках, так и в ее внешнем оформлении. Но всякая жизнь — а космос представлялся им универсальной жизнью — всегда была для Аристотеля прекрасна. В том же месте вышеуказанного трактата мы читаем еще и такие слова: «Не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления; … надо и к исследованию животных подходить без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное. Ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы и притом в наивысшей степени, а ради какой цели они существуют или возникли — относится к области прекрасного».

Приведем некоторые примеры того, как Аристотель при всей обобщающей силе своего ума бесконечно интересуется разного рода мелочами, деталями и фактами, которые иной раз имеют отношение к обобщающим построениям его философии, а иной раз и не имеют к ним никакого отношения, а просто интересны

для Аристотеля сами по себе. Аристотель здесь не только не боится разбрасываться в своих наблюдениях и описаниях, но даже прямо-таки любит именно разбрасываться и уходить в бесконечные детали даже малосущественных для него предметов.

Так, объясняя, как должно строиться домашнее хозяйство, Аристотель пишет, что дом складывается из четырех отношений — отца к детям, мужа к жене, хозяина к слугам, доходов к расходам, чтобы ни расходы не были больше доходов, потому что это распущенность, ни доходы не были выше расходов, потому что это скупость и неблагородство.

Казалось бы, семейные интересы весьма далеки от тщательных и подробных занятий историей риторики. Но энциклопедический ум Аристотеля сразу интересуется и семейными вопросами, и историей риторики. Согласно сообщению Цицерона, Аристотель собрал, сопоставил и объединил всех старых писателей по риторическому искусству, начиная с Тисия. Предписания каждого из них он поименно записал с великой тщательностью, разъяснил трудности и старательно истолковал. При этом он настолько превзошел самих этих первых основателей риторики красотой и краткостью речи, что никто уже не захотел знакомиться с их предписаниями из их собственных книг, но все желающие понять, к чему в действительности сводятся их советы, обращались к книге Аристотеля как гораздо более удобному объяснению.

Но если Аристотель так подробно входил в исторические вопросы риторики, то неудивительно, что, занимаясь Гомером, он стремится разрешить некоторые противоречия, возникающие при чтении текста его поэм. Почему Гомер в «Одиссее» говорит, что голова страшного чудовища Горгоны находится в Аиде, если «Илиада» гласит, что Афина носит голову Горгоны на своем щите? Аристотель отвечает, что богиня имела на своем щите вовсе не голову Горгоны, как она не имела на нем ни «распрю», ни «леденящую душу погоню». Здесь поэт имеет в виду только происходящий от Горгоны ужас, который передавался глядящим на щит богини.

Далее, Аристотель интересуется вопросом, почему Аякс сообщил троянцу Гектору о гневе Ахилла, не желающего участвовать в сражении, и тем самым открыл путь для натиска троянцев? Ведь не было никакой необходимости для такого поступка, и, кроме того, разумный муж не должен был объявлять врагам о бедствиях своей стороны. Аристотель распутывает эту кажущуюся нелогичность. Аякс должен был возвестить о гневе Ахилла, иначе Гектор бы подумал, что Ахилл из-за трусости не вступает в борьбу. А Гектор должен знать, что Ахилл и другие

ахейцы сильнее его.

«Древками в землю и прямо» — сказано у Гомера. Втыкать копья древками в землю нехорошо; да и если ночью одно такое упадет, то произведет много шума. Аристотель так объясняет это не вполне понятное выражение. Гомер всегда изображает в своей поэзии то, что было в его время, а тогда, в древности, делали так, как теперь делают варвары; многие варвары ставят копья таким образом.

«Красный смешала нектар» — говорит Гомер о нимфе Калипсо. Если боги не пьют ничего другого, кроме нектара, то зачем нимфа Калипсо дает его Гермесу, «смешав»? Ведь если она смешала с водой, то, значит, они пьют не только нектар, но и воду… Аристотель разрешает это недоумение так: слово «смешать» (*cerasai*) означает или действительно «смешать одну жидкость с другой», или просто «налить», потому что это слово имеет оба значения. И в словах «красный смешала нектар» оно обозначает не смешивание, а как раз просто наливание.

О том, что Аристотель бывает иной раз слишком погружен в исторические факты, и разнообразие этих фактов начинает даже мешать его критицизму, можно судить по его оценке философов-пифагорейцев. Так, Аристотель рассказывает о чудесных случаях в жизни Пифагора, о том, как некое божество приветствовало этого философа словами «Здравствуй, Пифагор», и передает древнее разделение всех живых существ на богов, людей и существ, подобных Пифагору. С другой стороны, Аристотель сообщает о Пифагоре разнообразные отрезвляющие сведения, например, пифагорейцы в действительности ели мясо, за исключением некоторых частей животного, от которых отказывались из символических соображений: не есть сердце символически значило для них не мучить себя печалью. Аристотель педантично перечисляет ряды пифагорейских символов, показывая, что в них нет ничего таинственного: не перешагивать через ярмо — значит не увлекаться стяжательством; не разгребать угли ножом — значит не раздражать гневливого; не ощипывать венков — значит не осквернять законов государства, потому что законы как бы увенчивают государство.

Энциклопедизм Аристотеля поистине бесконечен. Аристотель интересовался проблемами разлива Нила. Аристотель установил на действительных наблюдениях, что разливы Нила происходят от дождей в его горных истоках, попросив Александра Македонского послать людей в те места и непосредственным наблюдением проследить причины разлива Нила. Для Аристотеля эти разливы уже не проблема, поскольку со всей очевидностью выяснено, отчего они происходят.

В своей работе «Физические проблемы» Аристотель затрагивает вопросы о фазах Луны, о причинах вредности талого снега для питья, о том, почему хуже стирать белье в морской воде, почему белое вино меньше опьяняет, как солнечное тепло передается созревающим плодам, почему от стыда краснеют, а от страха бледнеют. Аристотель также интересовался проблемами предсказания погоды в связи с направлением ветра, поведением птиц и животных. Аристотель вообще удивляет нас своей необычайной любовью к изучению природы, своей неутомимой наблюдательностью и фиксацией всякого рода редких, а иной раз даже и забавных явлений жизни.

Вот что пишет Элиан, рассуждая о лебедях и голубях. «Аристотель говорит, что лебедь отличается многочисленностью и красотой своих птенцов, а также воинственным нравом. Лебеди ведь нередко разъяряются один на другого, и дело доходит до схваток, в которых птицы убивают друг друга. Тот же Аристотель рассказывает, что иной раз они вступают в сражение даже с орлами, правда, защищаясь, а не начиная бой. То, что лебеди славятся своим пением, общеизвестно. Я не слышал их песен; вообще, может быть, это не довелось никому, и все принимают на веру, что лебеди поют. Считается, что голоса этих птиц особенно прекрасны и сладкозвучны перед концом жизни. Лебеди совершают перелеты через открытое море, летают и вдоль берегов, и крылья их не знают усталости».41 Аристотель написал книги о металлах, о растениях, о земледелии, где с такой же подробностью описывает бесчисленные частности этих предметов.

Среди всего этого разнообразия часто случайных сведений отметим у Аристотеля мысли совершенно поразительные по своей точности и обоснованности. Размышляя о звездном небе, Аристотель пишет: «Также и созерцание звезд показывает не только, что Земля округла, но и что она небольшая по величине. Дело в том, что если мы хотя бы немного продвинемся по направлению к меридиану и Медведице, то очевидным образом изменится ограниченный горизонтом круг, так что звезды над головой совершат большой переход и будут выглядеть совершенно иначе для тех, кто передвигается по отношению к Медведице и меридиану. Ведь некоторые звезды видны в Египте и около Кипра, но не видны в тех странах, что ближе к Медведице, а те звезды, что постоянно видны в стране Медведицы, в тех местах могут заходить. Вот почему отсюда явствует не только то, что очертания Земли округлы, но и то, что шар этот невелик».

Аристотель описал нравы и учреждения почти всех не только греческих, но и варварских государств. В одном жизнеописании

Аристотеля сообщается, что он следовал за Александром Македонским вплоть до индийских брахманов, и наблюдения над обычаями многих стран дали ему возможность описать 255 типов государственного устройства. Аристотель написал также книгу «Обычаи варваров», книгу о притязаниях и правах греческих полисов, книгу об истории Пифийских игр с перечислением победителей на них, книгу так называемых «Дидаскалий», то есть сведений о драматических постановках, книгу «Исторические заметки» и так называемый «Пеплос» («Одеяние»), или даже несколько книг с таким названием, содержащих разнообразные сведения от перечисления все-эллинских спортивных игр до собрания эпитафий на могилах древних героев.

7. Заключение. Таково отношение Аристотеля к философии, да и ко всем другим наукам, как оно осуществлялось в Ликее. Здесь не может не обращать на себя нашего внимания бесконечная преданность как крупнейшим, так и мельчайшим областям философии, терпеливейшее отношение к процессам разыскания истины, понимание всего бытия как жизни, а также спокойствие и величие духа перед лицом всякого зла и безобразия, которые не мешают конечной победе истины, добра и красоты, а только подтверждают существование этих высших сфер. Все это особенно нужно помнить при изучении мрачных обстоятельств, мнимо восторжествовавших в последние дни философа. Неудивительно, что ученик Аристотеля Феофраст наказывал в своем завещании поставить изображение Аристотеля в святилище Муз рядом с прочими мусическими приношениями.

Литературная деятельность Аристотеля

Имея интерес к самым разнообразным наукам, наукам гуманитарным и не меньше того естественным, а также и к разного рода искусствам, включая как их идейную, так и формальную сторону, Аристотель и сам непосредственно занимался литературой, особенно поэзией. В начале этой книги мы уже имели случай сказать, что Аристотель был далек от того, чтобы заниматься только одними отвлеченными построениями, и что ему принадлежит ряд поэтических произведений. Дошли до нас и письма, известные в античности как аристотелевские. По ним можно судить об эпистолярном мастерстве философа. Искусство писать письма ценилось в те времена не менее

искусства красноречия, так как письмо было тем же разговором с собеседником, что и устный диалог, выявляя характеры, настроения и мысли обменивающихся посланиями.

1. Литературно-художественный энциклопедизм Аристотеля. То, что Аристотель наряду с занятиями естественными науками, медициной, биологией, риторикой, историей театральных представлений занимался еще и собственным поэтическим творчеством, конечно, только подтверждает его неимоверную энциклопедическую наклонность. Дошедшие до нашего времени его стихи, как, например, те, что были написаны для прославления Платона (они были приведены выше) или Гермия (их мы приведем ниже), а также поэтическая проза, прославляющая красоты природы, уже достаточно рисуют художественные наклонности Аристотеля. Остановимся на его письмах.

2. Эпистолярный жанр Аристотеля. Выдающийся ритор Деметрий (I век н. э.) в своем сочинении «О стиле» отмечает, что Аристотель «обладал особенным даром к писанию писем». Некий Артемон, который, вероятно, в III веке до н. э. собирал и переписывал письма Аристотеля (хотя, возможно, и сам сочинял их), утверждал на примере писем Аристотеля, что «письмо должно быть написано тем же слогом, что и диалоги». Впрочем, как считал тот же Деметрий, иногда письма Аристотеля превращались в целые *трактаты*, а «приподнятость, — по его словам, — не должна превращать письмо в трактат подобно письмам Аристотеля к Александру и Платона к близким Диона». Деметрий также сообщает, что «Аристотель иногда использует в письмах (логические) доказательства, причем делает это подходящим для письма образом».

Замечания Деметрия характеризуют стиль писем Аристотеля как простой. Однако в другом месте Деметрий говорит, что у Аристотеля в письмах встречаются шутки, причем не те, что «более возвышенны и исполнены достоинства», а другие, которые «более просты и ближе к шутовству».

Имеются сведения об *изяществе* его эпистолярного стиля (фрагменты 668, 669). Его письма иной раз писались самым *простым языком*, весьма близким к бытовому и разговорному. У Деметрия читаем, что иногда одинаковые окончания создают изящество, как у Аристотеля: «Из Афин в Стагиру, — говорит он, — я приехал из-за великого царя, из Стагиры в Афины — из-за великой бури». Остановившись в обоих придаточных предложениях на одном и том же слове (по-гречески слово

«великий» стоит в конце и в обоих случаях употребляется в одном и том же падеже), он сделал фразу изящной. Если убрать во втором придаточном предложении слово «великой», то изящество исчезнет.

Деметрий пишет: изящество создается и своеобычностью слова, как, например, у Аристотеля: «Чем я одиночее, тем становлюсь болтливее»; создается оно и придуманными словами, как у Аристотеля в том же письме. «Чем я самостнее и одиночее, тем становлюсь болтливее».

Имеются сведения о *краткости* писем Аристотеля, но также об их *общепонятности и своеобразии*. Один из позднейших комментаторов аристотелевских «Категорий», а именно Элий, пишет: «В своих частных сочинениях, то есть в письмах, Аристотель краток и одновременно как общепонятен, так и своеобразен: общепонятен потому, что его эпистолярный стиль нисколько не отклоняется от обычного разговора… а своеобразен без впадения в небрежность… Однако он может быть и резким…»

Обилие писем Аристотеля, их разнообразный стиль и их огромная известность могут переубедить всякого читателя, если этот читатель, изучив прочие сочинения философа, привык думать, что Аристотель пишет сухо, малодоступно, однообразно-абстрактно, не отличается никакими художественными особенностями, далек от ясности и простоты и всегда чересчур схоластичен.

Аммоний, тоже позднейший комментатор Аристотеля, пишет: «В письмах Аристотелю явно удается эпистолярный стиль, который должен быть и кратким, и ясным, и избегать излишней сухости в сочетании фраз и выражений». У Симпликия читаем: «То, что Аристотель умеет ясно выражаться, всего лучше показывает характер его писем, где он, как подобает в эпистолярном стиле, уместно подражает повседневному разговору, и мы не знаем никого из известных (писателей), кто напоминал бы Аристотеля по эпистолярному стилю».

Таким образом, Аристотель не только писал письма, но по своему стилю они были чрезвычайно разнообразны.

3. Язык произведений Аристотеля. О широте и разнообразии стиля аристотелевских произведений тот же Симпликий свидетельствует: «Одни из аристотелевских сочинений называются чтениями, в том смысле, что он читал их своим близким ученикам (например, его сочинения по логике, по физике. — *А. Т.-Г.*); вторые называются дружескими (те, которые он писал своим друзьям. — *А. Т.-Г.*), а третьи — экзотерическими, которые он в письмах писал людям, не являвшимся его близкими,

по их просьбе. Эти последние сочинения называются также “круговыми”, потому что после присылки спрашивающим они должны были зачитываться перед людьми, вставшими в круг, чтобы все могли их одинаково слышать. Часто философствуя о божественных вещах, Аристотель доказывал здесь, что первый ум божественен, что он выше всего и с необходимостью пребывает неизменным в неблуждающей [сфере]».

О том, что письмами Аристотеля нельзя пренебрегать и считать их чем-то случайным, в древности говорили многие авторы. Сейчас мы приведем одно позднейшее суждение, согласно которому письма Аристотеля являются как раз весьма важной областью его литературного творчества, отнюдь не менее важной, чем его теоретические трактаты. «Сочинения Аристотеля делятся на посвященные частным вопросам, как, например, письма; посвященные общим вопросам, как, например, “Физика”, “О душе” и так далее; и посвященные вопросам среднего характера, как, например, его “Политика” и “История животных”. Частные — это те, которые он писал к кому-нибудь частным образом, как, например, письма и все ответы на вопросы Александра Македонского о царствовании и о том, как надо устраивать колонии».

Деметрий сообщает: следует знать, что не только способ выражения, но и некоторые темы относятся к эпистолярному стилю. Аристотель, которому прекрасно удавался эпистолярный стиль, в одном месте говорит: «Об этом я тебе не пишу, потому что тема не для письма».

Сейчас мы перешли от стилистической характеристики писем Аристотеля и от вопроса их чрезвычайной важности уже к самому содержанию этих писем. Письма отличаются большим благородством и огромным интересом к общегреческим нуждам. Читаем у Птолемея: «Аристотель обладал большим авторитетом среди людей, о чем свидетельствуют почести, оказанные ему царями того времени. А как он пылал стремлением к благотворительности и как пытался делать добро людям, явствует из его писем и книг, где внимательный читатель заметит его частое заступничество перед царями своего времени за некоторые дела и отдельных людей, о благе и добре которых он заботился». Сейчас, в заключение нашего раздела о письмах Аристотеля, мы укажем на некоторые материалы из этой области, которых раньше мы не касались.

4. Письмо Александру. Так, письма Аристотеля Александру поражают прежде всего благородством своего содержания, старанием защитить угнетенных и воззвать к человеческим

чувствам высоких македонских властителей. Приведем одно из таких писем, хотя иные и сомневаются в его подлинности, но характерно, что письмо именно такого содержания связывали с именем Аристотеля. Это письмо известно по сообщению римского писателя II века н. э. Авла Геллия. Оно гласит: «Многие мудрецы доказывали, что желание добра позволяет приобщиться к участи богов, потому что на возвращении дара и дарении держится жизнь людей, состоящая в том, что они отдают, принимают и снова воздают. Поэтому прекрасно и справедливо жалеть и миловать всех незаслуженно несчастных, ведь жалость есть признак кроткой души, а жестокость — признак невоспитанной, — и особенно добрых: ведь безобразно и жестоко презирать впавшую в несчастье добродетель. Поэтому я и одобряю нашего Феофраста, когда он говорит, что оказание милости никогда не чревато раскаянием… Старайся же быть скор на добрые дела и медлителен на гнев: первое — царственно и милостиво, второе — отвратительно и свойственно варварам. Впрочем, делай, что считаешь правильным, не презирая полезных мнений».

Трудно представить себе письмо великого философа, которое отличалось бы более высоким содержанием и более отчетливыми человеческими чувствами.

5. Письмо Феофрасту. В связи с этим весьма целесообразно привести из Авла Геллия еще одно письмо Аристотеля, но уже адресованное его ученику Феофрасту и отличающееся такими же высокими настроениями: «Внезапная несправедливость безусловно лучше долговременной; ведь и память [о первой], и вред от нее продолжаются только краткое время, а несправедливость застарелая и укоренившаяся создает вечную вражду; и после первой часто за одним добрым словом следует примирение, а из второй не найдем выхода, даже пережив бурю волнений и мук. Поэтому я говорю, что надо прежде всего не поступать несправедливо с товариществом — для этого и нет никаких разумных поводов, — а если невозможно воздержаться, то, поневоле сделав это, быстро прекратить ненависть. Все равно ведь полностью удерживаться от несправедливости выше человеческих сил; а исправление промаха приносит много добра и особенно свойственно как раз уравновешенным умам».

6. Чувство равноправия с царями в переписке с ними. Необходимо отметить, что Аристотель вовсе не был в своих письмах к тогдашним властелинам мира каким-нибудь жалким и грубым льстецом. Давая им разные высокие наставления, он все же чувствовал себя как бы на одной плоскости с ними. Примером

такого письма может явиться то, о котором мы выше говорили со слов Плутарха, а он, как известно, вовсе не гонялся за буквальным характером приводимых им документов. Вспомним примечательный факт из переписки Александра и Аристотеля, чтобы читатель воочию мог судить о характере аристотелевских писем вообще. Александру, который находился далеко в Азии, не понравилось то, что Аристотель открыто писал о тех истинах, которые сам же он считал в свое время эзотерическими, то есть предназначенными для узкого круга учеников. Поскольку письмо Александра по этому поводу уже цитировалось нами, приведем сейчас, в буквальном виде, ответное письмо Аристотеля, выдержанное в лаконичном стиле и полное достоинства.

«Ты написал мне о моих чтениях, выражая мнение, что их следовало бы сохранять в тайне. Знай же, что они и изданы, и не изданы, потому что понятны только слушавшим нас. Будь здоров, царь Александр».42

7. Жизненный реализм в переписке. Наконец, письма Аристотеля полны также и множеством разных фактов, отражающих запутанность тогдашних событий. Так, например, все обычно знают, что Аристотель просил Филиппа о восстановлении места своего рождения, а именно, города Стагир, который находился около разрушенного Филиппом Олинфа. Царь был отнюдь не прочь пойти навстречу просьбе Аристотеля. Однако нашлись соглядатаи и доносчики, которые достигли того, что Филипп не восстанавливал Олинф и оставил в разрушенном состоянии Стагиры. Аристотель был достаточно критически мыслящим человеком, чтобы разбираться в подобного рода интригах, но и он ничего не мог сделать для помощи родному городу. Вот что мы читаем у позднейшего писателя Диона Хризостома.

«Аристотеля благословляли за то, что, будучи стагиритом — Стагирами называется поселение вблизи Олинфа, — он после взятия Олинфа благодаря своей близости к Александру и Филиппу добился того, чтобы это место было снова отстроено; про него говорили, что он один был настолько счастлив, чтобы стать восстановителем своего родного города. Между тем я недавно наткнулся на одно письмо, где он раскаивается, горюет и говорит, что некоторые из них (жителей Стагир. — *А. Т.-Г.*) подкупают царя и прибывающих к ним наместников, так что ничего хорошего не получилось и город вообще не отстроен. Некоторым не по нраву, что беглые и бездомные будут иметь родной город и будут управляться по законам в условиях свободы, им больше нравится расселиться по деревням наподобие

варваров, чем иметь вид и имя города. Стоит ли удивляться, что им не по нраву и еще что-то другое? Аристотель пишет в этом письме, что он отчаялся и отрекся от этого дела… Злоба тех людей оказалась сильнее, чем старания Аристотеля, и эти люди не позволили, чтобы Стагиры получили достоинство города; они еще и сегодня не заселены».43

Общее заключение о языке произведений Аристотеля

Подводя итог эпистолярному наследию Аристотеля, необходимо сказать, что он был выдающимся составителем писем. Писем было так много, что в древности их даже выделяли в особый отдел его сочинений, наподобие того, как были выделены и его большие теоретические работы. В своих письмах Аристотель пользовался самыми разнообразными стилями, начиная от близких к научным трактатам и кончая живой беседой и шутками. Мы приводили выше сведения, гласящие о ясном, доступном и даже изящном стиле его писем, не имеющем ничего общего с трудным текстом его главнейших философских произведений.

Да если говорить и вообще о языке Аристотеля в его философских трактатах, то темнота, сухость и абстрактность его речи обычно сильно преувеличиваются. Для пояснения своих трудных мыслей Аристотель часто приводит простейшие примеры, понятные даже малообразованному человеку. Каких-нибудь новых, небывалых и сложных терминов Аристотель почти никогда не употребляет, хотя буквально влюблен в тончайшие теоретические рассуждения, в неумолимую логику мысли. Читать его бывает порою очень трудно, и это чтение часто требует весьма сильного напряжения мысли. Но вместе с тем Аристотель неожиданно является перед нами настоящим художником слова. Цицерон, например, отмечал «темноту» его речи. Но Цицерон, как никто другой, понимал и всю глубину художественных приемов Аристотеля, говоря, например, о «золотом потоке красноречия», о «невероятной сладости и богатстве речи» у Аристотеля и вообще об «украшениях речи у Платона, Аристотеля и Феофраста».

Когда мы читаем Аристотеля, чувствуется, что он говорит с целой аудиторией, старается объяснить всякие мелочи и отнюдь не произносит категорических суждений. Его речь уснащена всякого рода предположениями, догадками, разысканием непонятного, установлением вероятности того или иного

аргумента, повторениями уже сказанного и разъяснениями.

Что же касается содержания писем Аристотеля, то оно тоже весьма разнообразно, почти всегда весьма благородно и свидетельствует о мужестве и высоких человеческих чувствах. Указания на всякого рода интриги и неурядицы, окружавшие философа, тоже имеются. И если мы говорили выше, что Аристотель — выдающийся энциклопедист античного мира, то подобного рода суждения относятся не только к его теоретической философии, но и к его жизненным интересам, к бодрому и мужественному отношению к окружающей действительности. И все такого рода наши наблюдения делают понятным ужасный исход жизни Аристотеля, обычно игнорируемый излагателями философа. Аристотель очень любил чистую мысль во всех ее даже самых абстрактных построениях. Но он также очень любил жизнь, любил играть в ней большую роль и по самой своей природе счастливо объединил теоретическую целеустремленность с весьма активно проявляемым политическим пафосом. Но тут-то как раз и пришлось Аристотелю столкнуться с трагедией жизни и оказаться побежденным, несмотря на всю свою философскую мудрость и несмотря на всю свою чисто жизненную практичность. В этом мы сейчас убедимся, обратившись к последним годам жизни великого философа.

Глава шестая

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Для понимания последних лет жизни Аристотеля особенно большое значение имеет его внутренняя и внешняя связь с личностью Александра Македонского. Аристотель прибыл в Афины, покинув македонский двор, но не порывая самой тесной связи с Александром, который, как мы говорили, своей щедростью и вниманием к научным изысканиям Аристотеля весьма способствовал его деятельности схоларха в Ликее. Однако отношения Аристотеля и Александра, несмотря на их близость, были далеки от безоблачности.

Расхождения между Аристотелем и Александром не были особенно большими, хотя поводы для них были достаточно серьезными. Прежде всего Аристотель не очень одобрял постоянные походы Александра, поскольку сам он был сторонником более духовных жизнеотношений, да и сам Александр прошел достаточно глубокую школу у Аристотеля, чтобы не жалеть о невозможности для него обстоятельно заниматься науками из-за своих далеких, трудных и весьма хлопотливых военных походов. Расхождение между Александром и Аристотелем было из-за этого не такое уж и большое; но причина расхождения, конечно, была огромной, поскольку Аристотель, как типичный питомец греческой культуры, ненавидел всякую тиранию и боялся ее. Замечательно то, что впоследствии утверждали даже, что Аристотель будто бы участвовал в отравлении Александра.

Вопрос об отравлении Аристотелем Александра

Плутарх в жизнеописании Александра приводит много разных имен в связи со слухами об отравлении Александра. Такой слух шел, между прочим, от царя Антигона, бывшего военачальника Александра, правившего сначала частью Малой Азии, а затем даже и Сирией. Этот вопрос обсуждают такие виднейшие историки и писатели древности, как Плиний, Арриан, или Дион Кассий, или византийский историк XII века Зонара.

Говорили даже, что яд был послан Антипатром по совету не кого иного, как Аристотеля. И даже называют свойства того яда, который был составлен для Александра якобы по наущению Аристотеля. Этот яд составлялся из ледяной воды, стекавшей по каплям с какой-то скалы близ аркадского городка Нонакриды и сохранявшейся только в ослином копыте, поскольку никакой другой сосуд не мог выдержать ее едкости. Всеми подобного рода слухами об отравлении Александра, особенно Аристотелем, циркулировавшими в античности, едва ли можно полностью пренебречь. Правда, Плутарх полагает, что для большинства тогдашних писателей все это представлялось выдумкой.

Признаться, мы находимся здесь в весьма затруднительном положении. Совершенно не верить таким серьезным писателям, как Плиний Старший, Арриан или Дион Кассий, мы никак не можем. С другой стороны, чудовищность самого факта отравления Александра Аристотелем невольно заставляет нас насторожиться и подвергнуть сомнению подлинность такого рода сообщений. Тут же напрашивается мысль и о том, что Аристотель был, кроме всего прочего, также врач и ботаник; и кому же, как не ему, приписывать подобного рода рецепты? От всех этих размышлений остается весьма неприятное и смутное ощущение какой-то недоговоренности, когда невозможно сказать ни просто «да», ни просто «нет». Какая-то чудовищная история, несомненно, здесь скрыта. Но какая? Великих людей, в которых совмещались гений и злодейство, историки знают — увы! — слишком много.

Наконец, если даже признавать подобные сведения за чистую выдумку, то и в этом смысле дело вовсе не обстоит вполне благополучно. Некоторые историки и филологи говорят, что выдумка эта вполне могла иметь самый настоящий политический смысл, поскольку наследники Александра глубоко враждовали между собою и могли возводить друг на друга самые невероятные поклепы. Вероятно, такого рода клевета об отравлении Александра по совету Аристотеля и была создана одними наследниками царя против других, которым Аристотель мог сочувствовать. Кроме того, последующие аристотелики могли очернять Александра из-за его расправы над племянником Аристотеля Каллисфеном, а их противники могли в отместку за это приписывать Аристотелю участие в преступлении. Впрочем, все это скорее догадки, слухи и сплетни, которыми античность была богата в отношении своих великих людей.

Однако в отношениях между Аристотелем и Александром были разногласия, и достаточно серьезные, в том числе связанные с политикой Александра на Востоке.

Дело в том, что Аристотель, несмотря на всю широту своих философских взглядов, до конца жизни все же оставался типичным греком, не признававшим варваров за настоящих людей, и глубоким патриотом исконных греческих обычаев. Что же касается Александра, то при всем его уважении ко всему греческому он все же никогда не мог признать варваров лишенными человеческого достоинства. Наоборот, он даже считал своей исторической миссией объединить греков и варваров в одно целое. Вот что пишет об этом Плутарх:

«…[Александр] не следовал совету Аристотеля и не повелевал эллинами как полководец, а варварами как деспот; он не заботился об одних как о друзьях и домочадцах, а другими не пользовался как животными или растениями и потому не наполнил годы своего правления изгнаниями, ведущими к войнам и восстаниям злоумышленников; наоборот, считая себя посланным от бога и всеобщим посредником и примирителем, он тех, кого не мог объединить словом, принуждал оружием, вел всеми средствами к одной цели и, словно в дружеском кубке, смешивал жизненные уклады и нравы, браки и обычаи, повелевая всем считать отечеством своим всю населенную землю, научая видеть твердыню и оплот в военном лагере, почитать смельчаков за родных и трусов за чужих, различать эллинское и варварское не по хламиде и щиту, не по сабле и кафтану, но считать эллинским доблестное, варварским дурное, иметь общую одежду и трапезы, браки и обычаи, смесившиеся в одно благодаря кровному родству и молодому поколению».44

Все эти вопросы о национально-политических расхождениях Аристотеля с Александром осложнялись еще и потому, что Александр нисколько не стеснялся осуществлять греко-варварское единство и в своей личной жизни. Мало того, что Александр однажды распорядился обучать 30 тысяч варварских мальчиков греческой грамоте и владению македонским оружием, вызывающе (и показательно) он даже несколько раз женился на женщинах из чуждых, так называемых варварских племен. В одной северной провинции Персии, а именно в Бактрии, Александр произвел большое опустошение, разрушил крепости, казнил вождей. Но в то же самое время, желая выразить полный внутренний союз македонян и варваров, он скоропалительно женился на бактрийке Роксане. По Плутарху, «его брак с Роксаной, красивой и цветущей девушкой, в которую он однажды влюбился, увидев ее в хороводе на пиру, как всем казалось,

вполне соответствовал его замыслу, ибо брак этот сблизил Александра с варварами, и они прониклись к нему доверием и горячо полюбили за то, что он проявил величайшую воздержанность и не захотел незаконно овладеть даже той единственной женщиной, которая покорила его».45

В дальнейшем Александр женился на дочери персидского царя Дария Статире. Это бракосочетание поначалу проходило роскошно, так как одновременно Александр отпраздновал свадьбу своих друзей, «отдав в жены самым лучшим своим воинам самых прекрасных персидских девушек». «Для македонян, которые уже были женаты, он устроил общее свадебное пиршество; сообщают, что на этом пиру каждому из девяти тысяч приглашенных была вручена золотая чаша для возлияний. Изумительная щедрость царя проявилась и в том, что он из собственных средств заплатил долги своих воинов, израсходовав на это девять тысяч восемьсот семьдесят талантов». Но все это только еще начало дела. А кончилось это дело вот чем. Когда Александр умер, Роксана была беременна. «До крайности ревнивая и страстно ненавидевшая Статиру, она при помощи подложного письма заманила ее и ее сестру к себе, обеих убила, бросила трупы в колодец и засыпала землей».

Теперь, после всех подобного рода событий спросим себя: как же должен был относиться к Александру Аристотель, исконный грек и традиционный противник всякого варварства? Удивительно сказать, но даже и при таком поведении Александра связь между ним и Аристотелем, может быть, несколько и померкла, но в основном осталась все-таки невредимой. Два великих человека продолжали общаться между собою. Не нарушил дружбы Аристотеля и Александра даже еще и следующий эпизод, уже прямо болезненный для Аристотеля.

Убийство Александром Каллисфена

Александр, как известно, был человеком весьма вспыльчивым, а в последние годы жизни и подозрительным. Когда его друг Клит резко возражал против введения при дворе обычаев, характерных для восточных деспотов, царь настолько разгневался, что уложил Клита копьем тут же на месте. Больше всех от этого пострадал сам же Александр. Он рыдал целую ночь из-за совершенного поступка, и никто не мог его успокоить. Тогда привели к нему демокритова ученика Анаксарха и родственника

Аристотеля, Каллисфена. С этим последним именем мы уже встречались выше. Он был не только историком и философом, но, что важнее всего в данном случае, внучатым племянником Аристотеля, то есть сыном племянницы Аристотеля Геро, которая была дочерью его родной сестры Аримнесты. Этого Каллисфена Аристотель прислал в лагерь Александра для описания поведения и военных действий царя, — и, надо думать, с благонамеренными целями. Родился Каллисфен приблизительно около 370 года до н. э. и был уроженцем города Олинфа — бывшей афинской колонии на полуострове Халкидика, где находились, как мы знаем, Стагиры. Олинф трижды в 349 году до н. э. просил помощи у афинян против Филиппа. Но Афины были слишком слабы для существенной помощи. Чтобы задобрить Олинф, Филипп даже отдал ему соседнюю Потидею. Но и после этого Олинф продолжал сопротивляться и был взят в 348 году Филиппом только в результате измены внутри города, где действовала весьма активно промакедонская группировка. Город был разрушен до основания. Каллисфену при взятии его родного города было около двадцати лет. Это был не только родственник, но и глубокий почитатель Аристотеля, который сам воспитывал племянника. Каллисфен, очевидно, сопровождал Аристотеля к Гермию Атарнейскому, с которым, как мы знаем, Аристотель был дружен. А когда, ввиду опасного положения в Атарнее, Аристотель вынужден был переехать на Лесбос, то и здесь ему сопутствовал Каллисфен. Очевидно, даже и после отъезда Аристотеля в Македонию Каллисфен все еще оставался при нем, все еще был его учеником и воспитанником, каковым был, например, в то же самое время и Феофраст, будущий преемник Аристотеля в Ликее. Известно, в частности, что Аристотель обучал Каллисфена истории, привил ему любовь к Фукидиду и вообще сделал из него весьма образованного историка и ритора. Каллисфен в течение некоторого времени был даже секретарем Аристотеля и помогал ему при составлении исторических сочинений.

Аристотель и Каллисфен расстались только в 335 году, когда Аристотель вернулся в Афины. Каллисфен же остался при Александре; ведь они были сотоварищами по обучению у Аристотеля. Но и после отъезда Аристотеля в Афины Каллисфен отнюдь не прекратил с ним отношений, посылая своему учителю различные научные материалы, особенно зоологического характера. Аристотель, в свою очередь, надеялся через Каллисфена поддерживать связь с Александром. Каллисфен вел себя при дворе царя достаточно свободно. Говорили, что он добился у царя восстановления родного Олинфа, разрушенного

еще Филиппом. Правда, после взятия Олинфа Филиппом Каллисфен вряд ли мог питать глубокое уважение к македонцам. Во всяком случае его чересчур вольное поведение при дворе вызывало порицание даже Аристотеля. Историк Арриан прямо обвиняет Каллисфена в грубости.

Вернемся к эпизоду с Клитом. Как же утешали Александра пришедшие к нему Анаксарх и Каллисфен?

Жесткий и резкий Анаксарх стал стыдить Александра за ничтожное и рабское поведение в горе — что, как говорил Анаксарх, вовсе не достойно царя. И Александра это несколько утешило.

Каллисфен же на этот раз обратился к царю с весьма кроткими и ласковыми словами. Однако Александр все-таки недолюбливал Каллисфена, который не стеснялся порицать его, и довольно сурово. Вместе с тем близость его к царю и безупречность репутации вызывали большую зависть среди ближайших друзей Александра. Но наступил момент, когда Александр стал считать его своим прямым врагом.

Когда однажды на пиру по просьбе царя Каллисфен произнес блестящую речь в защиту Македонии, так что все присутствовавшие не только аплодировали, но бросали Каллисфену свои венки, то царь после этого велел ему произнести речь против македонян. И Каллисфен произнес эту речь с таким пылом, что Александр почувствовал в нем своего злейшего врага. Он сказал, что Каллисфен показал не столько силу своего красноречия, сколько силу своей вражды к македонянам. Злое чувство Александра усилилось еще и оттого, что Каллисфен, уходя с пира, несколько раз произнес по адресу царя известные слова Гомера: «Умер Патрокл, несравненно тебя превосходнейший смертный». Это был намек на то, что и Александр смертен, если умирали лучшие, чем он, герои.

В связи с подобным поведением племянника Аристотель говорил, что Каллисфен — прекрасный оратор, но человек неумный. Каллисфен не только не падал ниц перед царем, как это заведено на Востоке, но даже убеждал его отказаться от подобных почестей. Однажды на пиру, когда все приближенные Александра пали ниц перед ним, а потом подошли целоваться, Каллисфен вообще не падал ниц, а прямо подошел целовать царя, от чего тот гневно уклонился.

Такие поступки возбудили ненависть не только самого царя, но и многих приближенных, которые стали клеветать, будто Каллисфен подстрекает молодежь против царя. Поэтому, когда был раскрыт реальный заговор македонской молодежи против Александра (327 год до н. э.) и когда никто из заговорщиков,

даже под страшными пытками, не назвал Каллисфена участником или организатором заговора, Александр тут пока еще не казнил философа, но уже объявил, что накажет не только Каллисфена, но и тех, кто его прислал, и тех, кто принимает в своих городах заговорщиков против царя. В своих угрозах Александр, несомненно, намекал не больше и не меньше, как на самого Аристотеля. О смерти Каллисфена (весна 327 года до н. э.) говорили по-разному. Одни говорили, что его приказал повесить Александр. Другие говорили, что он умер сам после тяжких страданий в тюрьме в течение семи месяцев.

Нечего и говорить о том, что эпизод с Каллисфеном должен был значительно омрачить и расстроить дружеские отношения Аристотеля и Александра.

Правда, конкретного сообщения о реакции Аристотеля на убийство Каллисфена мы не имеем, хотя об этом событии Аристотелю лично рассказал человек, приехавший из лагеря Александра. Но весьма вероятно, что именно в связи с судьбой Каллисфена еще в древности возникли упорные слухи о том, что Аристотель участвовал в отравлении Александра. Но что известие о гибели Каллисфена прошло мутной и мучительной волной по всей Греции — это ясно само собой.

Вся трагедия тех десятилетий в истории Греции состояла в том, что подавляющее большинство греческого населения все еще продолжало жить старыми просвещенно-демократическими, перикловскими идеалами. Тиранию в Древней Греции проклинали решительно все, и прежде всего Платон и Аристотель. Поскольку Александр считался учеником Аристотеля, у многих тогдашних деятелей, и особенно в промакедонских кругах, жила надежда на Александра как на просвещенного монарха, призванного объединить всю раздробленную Грецию на основе разумно-человеческой государственности. Гибель Каллисфена лишила греков всяких иллюзий относительно просветительной и гуманной природы Александра и заставила видеть в Александре типичного восточного деспота, жестокого и бесчеловечного, утверждающего свою власть на бесконечных кровавых преступлениях. Каллисфен стал мучеником, отдавшим свою жизнь за свободу и человеческое достоинство, которое еще так недавно, в эпоху греко-персидских войн, одержало верх над кровавой, звериной и аморально-варварской восточной тиранией. После гибели Каллисфена все греческие просвещенные иллюзии относительно македонского владычества исчезли раз и навсегда. И если кто еще и продолжал восхвалять Александра и его преемников, то только в результате бесчестного малодушия. Еще через четыре столетия после

Аристотеля Плутарх в своих сравнительных жизнеописаниях знаменитых греческих и римских деятелей изощряется в том, чтобы одновременно и сохранить верность старым греческим просвещенно-монархическим идеалам, и похвальное отношение к римлянам, которые хотя и многому научились у греков, но все же в глубине души расценивались греками на манер типичных варваров. Вот почему судьба Каллисфена в значительной мере помогает понять истинную цену отношениям просвещенного греческого ученого и македонского деспотизма.

Политика и мораль

Были и еще обстоятельства, которые не могли не содействовать расхождению Александра с Аристотелем, создавая заметное отчуждение между учителем и учеником. Так, один из приближенных царя Филиппа, Антипатр, имел сына Кассандра. Ввиду своих длительных походов Александр назначил Антипатра правителем Македонии и Греции. Но отношения Александра к Антипатру были весьма далеки от какого-либо благоволения. Против Антипатра ходили всякие слухи и сплетни и даже прямая клевета. Кассандр же защищал отца от всех ложных наветов в присутствии Александра, опасавшегося заговора со стороны Антипатра. Александр в раздражении сказал однажды, что Антипатру и Кассандру дорого обойдутся Аристотелевы софизмы, тем самым косвенно обвиняя философа в хитроумии и ловкости.

Плутарх прямо пишет: «Впоследствии царь стал относиться к Аристотелю с подозрительностью, впрочем, не настолько большою, чтобы причинить ему какой-либо вред».

Дело здесь было не только в личных отношениях Аристотеля и царя. Аристотель, несомненно, понимал, к чему приведет падение свободных греческих городов-полисов и что принесет с собой неминуемость македонского правления. Все эти опасения заставляли его обращаться в своих письмах не только к Александру, но даже еще и к Филиппу с разного рода моральными наставлениями, а иной раз и прямо просить о милости в отношении Греции.

До нас дошло такое письмо Аристотеля Филиппу: «Берущие на себя водительство, совершающие добрые дела для своих подвластных не случайно, а по своей природе, черпают смелость, полагаясь не на владения, которым свойственно гибнуть, а гордятся только добродетелями, умением хорошо и благоразумно

гражданствовать. Ведь в человеческом мире нет ничего устойчивого и твердого, даже солнце держится только до вечера; первая же превратность нарушает, изменяет и путает все человеческие жизни… Поэтому не пробуй ни действовать крутой отвагой, ни обращаться с эллинами более тиранически, но будь для них благодетелем; ведь первое — признак опрометчивости, а тирания — свидетельство откровенного неблагоразумия. Надо, чтобы у разумных правителей не владениями дивились, а владетелем дивились, а после перемены судьбы они были бы достойны той же похвалы. Впрочем, здравствуй, заботливо направляя душу к философии, а тело — к здоровью».46

Моралистического характера письма Аристотель писал, как мы знаем, и к Александру: «Не знаю, что за сила влечет меня к тебе; о чем я ни задумаюсь, все кажется мне великим и удивительным. Я не вижу ничего, достойного забвения, а только заслуживающее памяти и поощрения. Время не сможет здесь ничего затмить, потому что прекрасные советы учений и увещаний имеют своим зрителем вечность. Старайся поэтому превратить свою власть не в высокомерие, а в добрые дела сообразно добродетели, выше которой в жизни ничего не может быть. Человек, смертный по природе, после неизбежной смерти может благодаря величию своих дел стяжать бессмертную память. Помни одно: ты воспитан не неразумно, *как* некоторые, получившие нелепые убеждения; у тебя и знатный род, и унаследованное царство, и надежное образование, и повсеместная слава. И насколько ты выделяешься *дарами* судьбы, настолько же ты должен и первенствовать в доблести и прекрасных делах. Впрочем, твори полезное, довершая задуманное».

Но Аристотель писал македонским царям не только моральные наставления в самом общем и отвлеченном смысле.

Ведь он сам был питомцем Греции и любил ее так, что старался по возможности смягчить македонское завоевание, которое он поневоле признавал необходимым. Сохранилось такое большое раннее письмо, написанное Аристотелем еще Филиппу: «Выведи гарнизоны из городов, дай эллинам свободу управления; заблудшим дай раскаяние, благомыслящих немедленно надели дарами. Действуя так, и не однажды, а всегда, ты надежнейшим образом сохранишь и будешь иметь в безопасности здание своей власти».

Национальные настроения Аристотеля

Не следует преувеличивать космополитизм и гуманизм Аристотеля. Исконно греческое противопоставление греков и варваров было свойственно также и ему. Греки, по его мнению, это действительно настоящие люди. Что же касается негреков, то мы уже знаем, Аристотель считал их просто только живыми существами, лишенными разума, то есть, мы бы сказали, животными, а то и прямо растениями.

Здесь, однако, мы должны остановиться еще на одном важном вопросе, а именно, на той оценке, которую дает Аристотель. Когда мы говорили об отношениях Аристотеля с Александром, то национальные взгляды Аристотеля приходилось приводить, конечно, в весьма ограниченном виде, поскольку речь шла о двух конкретных личностях и о двух конкретных национальностях. Конечно, всякий захочет спросить: а какие же вообще были национальные взгляды Аристотеля? Если миновать всякие мелочи и остановиться на самом главном, то мы будем поражены как широтой его взглядов, так и его чисто греческими симпатиями. А так как в дальнейшем нам останется говорить только о последних годах жизни Аристотеля, то его национальное самочувствие придется нам привлечь с особенно большой тщательностью. Вот что пишет Аристотель в своей «Политике»:

«Народности, обитающие в странах с холодным климатом, на севере Европы, преисполнены мужественного характера, но интеллектуальная жизнь и художественные интересы у них менее развиты. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Наоборот, народности, населяющие Азию, наделены умом и обладают художественным вкусом, зато им не хватает мужественности; поэтому они живут в подчиненном и рабском состоянии. Эллинский народ, занимающий в географическом положении как бы срединное место между жителями Севера и Азии, объединяет в себе [лучшие] природные свойства тех и других: он обладает и мужественным характером и развитым умом. Поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшей государственной организацией и был бы способен властвовать над всеми, если бы только был объединен одним государственным строем».47

Это рассуждение Аристотеля для нас чрезвычайно важно. И важно оно как и вообще, так и для понимания последних дней Аристотеля и его кончины. Попробуем разобраться в нем более подробно, поскольку здесь содержится много как отрицательных, так и весьма важных положительных свойств.

Во-первых, Аристотель имел слишком мало исторических и

вообще опытных материалов, чтобы судить о северных народах, и приписывал им только одно качество, вполне для него понятное, а именно качество народов, принужденных бороться за свое существование в окружении сурового климата. Действительно, говорить о мужестве этих северных народов Аристотель до некоторой степени имел кое-какие основания. Вообще же его суждения о Севере объясняются только детским состоянием тогдашней исторической науки; да и о самом-то Севере как определенном культурно-историческом типе в IV веке до н. э. вряд ли кто мог судить.

Затем, суждение Аристотеля об азиатах несколько более реалистично, поскольку культурно-историческая жизнь Азии была ему известна более подробно. Но и тут сводить весь азиатский Восток к простому рабству, в то же время оставляя за ним склонность к наукам и искусствам, в настоящее время — наивность. Наук и искусств на Востоке было не меньше и не больше, чем на Западе. Что же касается подчиненного и рабского состояния, то Древний Восток, пожалуй, действительно отличался этими качествами гораздо больше, чем Европа, которая в лице Древней Греции очень рано стала проявлять вполне определенные зачатки демократической мысли, расцветшей в Афинах.

Но что совсем бесспорно, так это большое мужество греков и в то же время огромная склонность к наукам и искусствам. Аристотель хорошо знал историю греческого народа и вообще был весьма умным социально-историческим наблюдателем. Совмещение силы и красоты в народном гении Греции не могло не бросаться ему в глаза. И об этом удивительном единстве он мог говорить громко и откровенно, опираясь на тысячи хорошо известных ему фактов.

Наконец, от Аристотеля не укрылась и та большая слабость греческого народа, которую мы бы сейчас могли назвать склонностью к раздробленному существованию, то есть к партикуляризму. Каждый даже небольшой городок претендовал в Греции на самостоятельную и вполне обособленную государственность. Древняя Греция не была каким-нибудь одним весьма большим государством. Греку нужно было все, что он считал своим, видеть тут же своими собственными глазами и щупать тут же своими собственными руками. Государством для него мог быть только полис-город, в котором все друг друга знают, все друг друга видят, и всякое предприятие в котором тут же совместно обсуждается и тут же совместно проводится. Приведенное нами выше рассуждение Аристотеля из «Политики» показывает нам, что такая раздробленная страна может

процветать только под водительством умного и серьезного человека.

Отношение Аристотеля к личности Александра. Обожествление Александра

Такого человека Аристотель во многих отношениях мог находить в Александре. Но представлять себе Александра каким-нибудь безусловным идеалом он никак не мог. Он хорошо знал все интриги при македонском дворе и все его кровавые ужасы. Уже Филипп, как увидим ниже в этой же главе, запутался в государственных и в личных делах и был убит своим же собственным любимцем Павсанием из-за чисто личной интриги, за которой стояла большая государственная проблема (336 год до н. э.). Сам Александр тоже не раз проливал кровь своих приближенных и притом больше из-за честолюбия, чем из-за государственных целей. Александр был умный и образованный человек, действительно научившийся многому у Аристотеля, любитель наук и искусств. Но он много пил, особенно в последние годы, и умер после нескольких пьяных ночей, слабея день ото дня. Цицерон в своем трактате «Об обязанностях» утверждает: «Македонского царя Филиппа сын его, несомненно, превзошел подвигами и славой, но доступностью и добротой Филипп, насколько я знаю, превосходил сына. Таким образом, отец всегда был великим человеком, сын весьма часто — дурным».48 И Александр не успел умереть, как начались раздоры между его вельможами, мятеж его войск, разрушение его дома и падение его государства, созданного такими большими трудами. Аристотель не мог не знать всего этого, а потому вряд ли идеализировал Александра. О взвинченности, истеричности и жестокости Александра мы уж не говорим.

Несомненно, что Александр был также слишком высокого мнения о себе. Плутарх в трактате «О спокойствии духа», желая сказать, что о богах и простые люди могут говорить то, что надо, приводит слова Аристотеля, как раз противопоставляющего простых людей именно Александру, который гордился тем, что управляет многими народами. В своем письме Антипатру Аристотель выражает ту мысль, что общение с богами осуществляется вовсе не потому, что мы управляем большим количеством народа, как Александр, но вполне возможно заслужить его и не имея подобной власти.

Здесь вообще возникает весьма трудный вопрос об отношении Аристотеля к Александру. Несомненно, Аристотель был поражен тем, что Александр, еще не успев построить Александрию в Египте, в 332 (331) году уже объявил себя богом, потому что жрец египетского бога Аммона-Ра, которого, между прочим, греки отождествляли с Зевсом-Гелиосом, сказал ему, что Аммон считает Александра своим сыном. А в дальнейшем последовали в отношении царя и разного рода божеские почести. Не будем особенно удивляться такому обожествлению.

Нужно иметь в виду, что в древности сами греки не видели непроходимой пропасти между людьми и богами. Уже в античной мифологии мы находим частые превращения богов в людей и людей в богов. Возьмем хотя бы общеизвестного героя Геракла, который, как говорили, после смерти находился в Аиде, но вместе с тем по преданию он на всю вечность был принят в сонм олимпийских богов и жил на Олимпе. Юный Ганимед, троянский царевич, любимец Зевса, был похищен орлом Зевса и тоже оказался на Олимпе. Богиня зари Эос сделала бессмертным Титона, тоже сына троянского царя, вступив с ним в брак.

В Греции была достаточно сильна и даже в историческое время практика так называемой героизации. Выдающийся человек после своей смерти объявлялся героем, то есть если он и не был богом, то во всяком случае почитался как полубог. Во времена греческой классики в связи с большим развитием культуры и цивилизации обожествление и героизация стали явлением более редким, хотя, например, таким героем-полубогом был объявлен знаменитый драматург Софокл. Но вот на греческом горизонте возникает необычное для Греции явление — всемирная монархия. Эта последняя была безусловной социально-исторической необходимостью, поскольку маленькие и обособленные города-государства периода классики, в связи с ростом производительных сил, уже не могли обходиться той замкнутой структурой, которой отличались старые греческие города. В период завоеваний Александра возникла необходимость в государстве, которое могло бы твердо объединить раздробленные на громадных пространствах завоеванные страны и Грецию с ее полисами. Возникла империя Александра Македонского, производившая на тогдашние умы фантастическое впечатление. И нужно понять этих людей, которые, находясь в присутствии всемогущего и вездесущего владыки, падали перед ним ниц, боясь погибнуть от любого его каприза и в любое мгновение. Делается понятным восстановление Александром исконных монархических культов Древнего Востока, когда, например, египетский фараон всерьез считался или сыном бога, или самим

богом.

Элементы обожествления мирового победителя можно находить даже во времена правления Филиппа. Уже здесь, в Македонии, совершались торжественные шествия, в которых несли не только изображения двенадцати олимпийских богов, но еще и тринадцатое изображение, а именно изображение Филиппа, который тут же и величался как «сопрестольник» богов.

Провозглашение Александра сыном Аммона в Египте соединялось даже с целым рядом чудесных происшествий. Направляясь к этому храму, Александр и его спутники шли через пустыню. Но Зевс послал обильные дожди. «Дожди охладили раскаленный песок, сделав его влажным и твердым, и очистили воздух, так что стало легко дышать. Затем, когда оказалось, что вехи, расставленные в помощь проводникам, уничтожены и македоняне блуждали без дороги, теряя друг друга, вдруг появились вороны и стали указывать путь». «Самое удивительное, — как рассказывает Каллисфен, — заключалось в том, что ночью птицы криком призывали сбившихся с пути и каркали до тех пор, пока люди снова не находили дорогу».49

Весьма характерно также и следующее рассуждение Плутарха: «…если Александр ставил перед собой какую-либо цель, удержать его было невозможно. Ибо судьба, покровительствовавшая его устремлениям, делала его упрямым. Он не только ни разу не был побежден врагами, но даже оказывался сильнее пространства и времени; это поощряло его и без того пылкое честолюбие и увлекало на осуществление самых пылких замыслов».50

Конечно, дело было не только в упорном характере Александра, но дело заключалось также еще и в огромной политической значимости обожествления, которое к тому же отнюдь не теряло в те времена своего религиозного смысла. Александр идет по Малой Азии, берет Тир, вторгается в Египет, занимает Мемфис. Но с Египтом было не так-то просто разделаться. Там был знаменитый оракул бога Аммона-Ра, о котором мы сейчас сказали, и жрец, который с приближением Александра вышел ему навстречу и торжественно объявил волю бога Аммона. Возможно, что первоначально Александр вовсе и не ставил цели обожествления, а прибыл к этому знаменитому оракулу для подтверждения необходимости похода на Персию и для утверждения факта персидского участия в заговоре против Филиппа. Этого второго подтверждения оракул Аммона Александру не дал. Но зато оракул не только подтвердил необходимость похода на Персию, но и объявил его богом, кем-то вроде Диониса.

Правда, идея мировой империи после образования монархии Александра Македонского далеко не сразу реально осуществилась. После смерти Александра его империя быстро распалась на отдельные монархии, властители которых сами были не прочь называться богами. Но уже со II века до н. э. начинает чудесным образом возрастать римская республика, вступившая с I века до н. э., со времени правления Августа (I век до н. э. — I век н. э.) в эпоху мощной империи, вся общественно-политическая жизнь которой была пронизана культом императоров. Они почитались как настоящие боги. Им строили храмы, в которых совершали священные ритуалы, им приносили жертвы и воскуряли фимиам.

Таким образом, если бросить взор на историю Древнего мира в целом, то обожествление Александра отнюдь не покажется чем-то сказочным и фантастическим. Скорее здесь можно увидеть характерную для античности пантеистическую ориентировку обожествления всех природных сил.

Перейдем теперь к рассмотрению сложной и беспокойной политической обстановки, которая охватила всю Грецию во второй половине IV века до н. э. в связи с македонским движением на Грецию. Только тогда нам станет ясной и та общественно-политическая среда, в которой Аристотелю суждено было расстаться со всеми своими земными радостями и страданиями.

Греция и Македония второй половины IV века до н. э.

Если бы мы стали разбираться в деталях военно-политической деятельности хотя бы одного Филиппа, то у нас закружилась бы голова от сотен и тысяч больших и малых шагов, которые Филипп предпринимал для овладения Грецией. Всякого рода тайные сговоры, интриги, подкупы, склоки, политические убийства, открытые договоры, прямые военные действия Филипп предпринимал по всей Греции в течение всего своего правления. Входить в эту иной раз микроскопическую эквилибристику истории мы, конечно, не станем. Важно отметить то, что уже в середине IV века до н. э. в Греции образовались две враждебные партии, антимакедонская и промакедонская.

Вся вторая половина IV века до н. э. в истории Греции — это постоянные столкновения или, точнее, ожесточенная борьба не на живот, а на смерть антимакедонской партии, стоявшей за полную

свободу древнегреческих городов, и партии промакедонской, считавшей за лучшее подчиниться Македонии ввиду ее достаточно культурного состояния и древних связей с греками.

В 346 году знаменитый греческий оратор и патриот Демосфен в одной из речей прямо рисует жалкую картину состояния страны, которая вместо того, чтобы героически противостоять Филиппу, пришла в полный упадок ввиду мелкой розни и споров между отдельными городами или отдельными политиками. А почти в то же самое время, в 344 году, Исократ, тоже знаменитый греческий оратор и патриот, понимавший свой патриотизм совершенно иначе, открыто обращается к Филиппу с призывом встать во главе греков против персов. Но другой не менее знаменитый оратор Эсхин настроен промакедонски и обвиняет антимакедонян, и в том числе Демосфена, в том, что они подкуплены персами для выступления против Филиппа. А персидские деньги часто вообще имели огромное значение в военно-политической истории Греции. Так, например, длившаяся несколько десятков лет (конец V века до н. э.) Пелопоннесская война окончилась в пользу спартанцев против афинян только благодаря персидским денежным подкупам. Каково же было положение Аристотеля среди этой греческой смуты в последней трети IV века до н. э.?

С одной стороны, как мы видели выше, Аристотель, конечно, стоял против внутреннего разложения Греции и ратовал за объединение греков в единое целое. Он даже считал это возможным только при условии единого правителя всей Греции ввиду ее исконного и упорного раздробления на множество отдельных маленьких городов, из которых каждый считал себя единым, цельным и неделимым государством, ни в чем не уступающим никакому другому, пусть даже и самому большому греческому и негреческому государству.

Но мог ли Аристотель признавать такими единодержавными правителями Греции македонских царей? Это едва ли так. Кровавые интриги при дворе Филиппа и Александра были ему слишком хорошо известны. И если мы скажем, что Аристотель в это смутное время буквально запутался, то, пожалуй, едва ли ошибемся.

Дело особенно осложнилось даже еще до смерти Александра, а именно, после смерти Филиппа в 336 году. Филипп одержал победу над Афинами, чем привлек к себе многих промакедонян, поскольку условия мира Филиппа с Афинами были весьма мягкими. И путем искусной манипуляции Филипп включил Афины в общегреческий союз, властелином которого он стал. Мало того, Филипп объявил общенациональной задачей греков

поход против Персии; а покорение Персии, старинного греческого врага, было вообще исконной мечтой греков. Однако случилось неожиданное.

Осенью 336 года Филипп собрался выдавать замуж свою дочь от первой жены Олимпиады. Но за год перед этим сам он развелся с Олимпиадой, матерью Александра, и женился на Клеопатре, племяннице Аттала, одного из его крупнейших полководцев. Некий юноша, телохранитель Филиппа, оскорбленный Атталом и не поддержанный Филиппом, решил убить Филиппа на свадьбе его дочери и выполнил свое намерение. Так весьма жалко погиб великий Филипп. Эта смерть вызвала новые надежды у тех греков, которые еще мечтали об освобождении от Македонии и о восстановлении старой и свободной Греции.

Необычайный драматизм этих событий выразился в том, что Демосфен, признавший в 337 году главенство Македонии, когда Филипп овладел всей Грецией, теперь, после смерти Филиппа в 336 году, явился с ликующим видом в народное собрание с вестью о смерти Филиппа. Однако надежды Демосфена на антимакедонское восстание были основаны на его наивной уверенности в слабости юного Александра, которого Демосфен называл «мальчиком» и «Маргитом» («дурачком»). Александр же весьма энергично расправился с восставшими фиванцами, после чего в Греции вплоть до смерти Александра антимакедонские восстания почти не повторялись.

Впрочем, когда Эсхин в 336 году хотел добиться судебного осуждения Демосфена, ему не удалось собрать и одной пятой голосов. Но Демосфен уже и сам проявлял осторожность и без нужды не хотел портить отношения с Александром. Когда казначей Александра, Гарпал, бежал от него и прибыл в Афины с флотом и деньгами, призывая к антимакедонскому восстанию, Демосфен не только не поддержал его, но и предложил задержать Гарпала и выдать его Александру. И тем не менее, когда схваченный Гарпал бежал, Демосфен и ряд других деятелей, известных прежде своей антимакедонской направленностью, были обвинены в содействии ему, Демосфен ушел в изгнание.

В 323 году, в связи со смертью Александра, в Греции снова поднимается волна антимакедонских восстаний. Демосфен вернулся в Афины и был встречен там с великим почетом. Но его торжество было непродолжительным. Восстания были подавлены и в Афинах установлен старый, бывший еще при Солоне (VI век до н. э.) цензовый порядок. Демосфен бежал и скрывался в храме Посейдона на острове Калаврии, где его нашли добровольный «ловец беглецов» Архий и отряд копейщиков. Демосфен покончил

жизнь самоубийством, приняв сильный яд, который хранился у него в тростинке для письма.

Гиперид, другой аттический оратор, ученик Платона и Исократа, по своим политическим взглядам примыкал к Демосфену, и его судьба сходна с судьбой Демосфена. Он выступал против Македонии после смерти Филиппа и чудом избежал выдачи своим врагам. После смерти Александра он, как и другие антимакедонски настроенные греки, принял участие в борьбе за освобождение Греции. Эта борьба, как известно, окончилась неуспехом; в Фессалии при Ламии в 322 году греки были разбиты 78-летним Антипатром, который был полководцем еще у Филиппа и продолжал служить Александру. После поражения Гиперид бежал на остров Эгину, где он скрывался в храме героя Аякса вместе с Аристоником и Гимерием, своими сотоварищами по борьбе. Все трое были схвачены и казнены по приказу Антипатра.

Не повезло даже и давнему защитнику идеи македонского владычества Эсхину, который после провала на суде с Демосфеном в 336 году, о чем мы говорили выше, удалился от политических дел, уйдя в добровольное изгнание на остров Родос, где умер в захолустье и безвестности.

Можно только удивляться тому сложному и запутанному положению, в котором оказался Аристотель после приезда из Македонии в Афины в 335 году. Биографы Аристотеля, вообще говоря, довольно мало обращают внимания на македонские симпатии Аристотеля и его крупнейшую в этом отношении политическую роль. Уже его отъезд из Академии на север, как мы видели, весьма трудно было объяснить только его настроениями чисто философского характера или смертью Платона. Гораздо большее значение имело здесь разрушение Филиппом Стагир в 349 году и Олинфа в 348 году. Оставаться в Греции и изображать собою греческого патриота для человека, близкого к македонцам, было тогда весьма опасно. Правильнее было уехать, что и сделал Аристотель, направившись еще в 347 году на север в надежде повлиять на македонское правительство.

В Македонии Аристотель стал ближайшим советником царей и защитником любимой им Греции. С Филиппом он был безусловно близок и у Александра все еще имел достаточно веса, чтобы влиять на македонское отношение к Греции. Именно по его настоянию были восстановлены Олинф и Стагиры, и именно по его просьбе после Херонейской битвы в 338 году Филипп пощадил Афины, хотя многие греческие города были разрушены до основания. В 335 году Аристотель приехал в Афины не ради приятного путешествия в страну философов и поэтов, но

несомненно ради каких-то глубоких политических целей. Некоторые современные историки прямо говорят, что он явился в Афины как человек, облеченный политическим доверием Александра и Антипатра, как лицо, тайно действовавшее в пользу Македонии.

Этим, вероятно, и объясняются противоречия в отношении афинян к Аристотелю. С одной стороны, средневековая арабская биография Аристотеля сообщает о постановлении афинского народного собрания воздвигнуть в честь Аристотеля колонну с более чем почтительной надписью, где Аристотель провозглашался почти что спасителем Афин. С другой стороны, однако, исконные греческие патриоты, всегда настроенные антимакедонски, в этом смысле придерживались сильно консервативной политики и видели в Аристотеле своего врага, расценивая его возвращение в Афины как нечто малоприятное и лицемерное. Но поскольку открытая борьба с Аристотелем была невозможна ввиду растущего македонского могущества, то судебный процесс против Аристотеля мог быть устроен только после смерти Александра в 323 году; да и то процесс этот мыслился вовсе не как политический, а как религиозный. Жрец Евримедонт, как сообщает Диоген Лаэрций, обвинил[51] Аристотеля в религиозном нечестии, из-за чего, как мы увидим, Аристотель вынужден был бежать из Афин на Эвбею. То, что здесь наличествовала не столько религиозная, сколько политическая тенденция, ясно уже из одного того, что ни о каком нечестии Аристотеля, вообще говоря, не могло быть и речи. Это был явно лишь предлог расправиться с промакедонским авторитетом с помощью тоже достаточно веских для несведущего населения аргументов.

Нам кажется, что разобраться в этой путанице можно, только рассуждая следующим образом. Аристотель по своим политическим симпатиям был в греческой среде промакедонцем. Греческие патриоты естественно видели в нем своего не столько явного, сколько тайного врага, с которым надо было расправиться. С другой стороны, Аристотель, собственно говоря, был связан с Македонией, в конце концов, только местом рождения. Он был настолько пропитан греческой культурой, настолько знал и любил Грецию с ее прошлым и настоящим, что быть врагом Греции или тайным соглядатаем в пользу ее врагов он никак не мог. Это был не только грек, но, наверное, больше грек, чем обыкновенные греки по крови. Да еще большой вопрос, была ли уж такая большая разница между греками и македонянами, и не была ли Македония просто некой своеобразной греческой «провинцией»? Аристотель мечтал только

об одном — объединить раздробленную и ослабевшую Грецию в один мощный и единый народ. Ему казалось, что македонские владыки могут этому способствовать. Здесь, конечно, многое зависело от того, какое впечатление о деятельности Филиппа и особенно Александра складывалось у Аристотеля и как оно менялось.

Героический ореол вокруг деяний Александра сложился очень быстро, но вряд ли Аристотель принимал участие в неумеренном прославлении своего ученика. Мы можем предположить, что *на первых порах* мнение Аристотеля, может быть, приближалось к тому, которое спустя 400 лет выразил в одном из своих сочинений знаменитый Плутарх Херонейский.

Жизнь Александра с ее стремительным взлетом и победоносным шествием по дальним странам всегда воспринималась как особое благоволение судьбы к тому, кого считали сыном самого Зевса. Однако спустя четыреста лет после смерти Александра Македонского нашелся историк и философ, а именно знаменитый Плутарх, который парадоксально утверждал обратное, приводя множество убедительных аргументов в защиту своего тезиса. Оказывается, как считает Плутарх в трактате «О судьбе или доблести Александра», Александр не был баловнем судьбы, обычно ниспосылающей своим любимцам неожиданные и незаслуженные благодеяния. Вся жизнь Александра полна тяжких подвигов, наподобие тех, что в давние времена совершил мифический Геракл. Хотя Александр объединяет в себе достоинства самых выдающихся деятелей древности — Кира, Агесилая, Фемистокла, Перикла, Брасида, Филиппа и знаменитых гомеровских героев, он отличается от них всех преодолением бесчисленных препятствий, которые ставила на его пути судьба, враждебная ему так же, как она была враждебна Гераклу. Александр был не только беспредельно мужествен и храбр, но разумен, благочестив, скромен, щедр, умерен, обладал огромным жизненным опытом, хранил верность друзьям, ценил искусства и науки, добивался заслуженных успехов неустанными трудами.

Однако все эти добродетели не спасали Александра от непреклонной судьбы, преследовавшей его злобой и ненавистью. Александр много раз был на краю гибели, а ранениям его не было числа. Он получал страшные удары от копий, стрел, мечей, камней, рычагов осадных машин. Все тело Александра было покрыто шрамами. При переходе через Граник его шлем раскололся от удара меча, который чуть не раскроил ему голову; в Газе дротик пронзил его плечо; в Мараканде стрела раздробила ему ногу так, что кость торчала наружу; в Гиркании камень с такой силой поразил его в шею, что Александр почти потерял

зрение; при Ассакане индийский дротик ранил его в пятку; при Иссе сам Дарий нанес ему рану в бедро ударом меча; в Маллах стрела в два локтя длиной прошла сквозь его грудь.

И тем не менее Александра неизменно вопреки судьбе спасала его личная доблесть, а также мужество, преданность и любовь друзей, охотно жертвовавших жизнью ради своего повелителя. Единственной надеждой Александра на спасение и успех были его собственные добродетели, а отнюдь не упования на судьбу.

Плутарх убежденно защищает мысль, что военная доблесть и вообще добродетели Александра оказались результатом философского воспитания. В походе на Персию он черпал силы для победы скорее в уроках Аристотеля, а не в могуществе своего отца, царя Филиппа. Именно в философии он находил источник храбрости, упорства, величия, хотя никогда ничего не сочинял и не занимался философскими спорами, следуя за Пифагором, Сократом, Аркесилаем или Карнеадом в Академии или Ликее. И тем не менее, как утверждал Плутарх, Александр — подлинный философ, действенно осуществлявший свои идеи. В отличие от Платона, создавшего умозрительно только одно идеальное государство, так никогда и не осуществившееся, Александр основал среди варварского мира семьдесят городов, посеяв там семена греческих справедливых законов, уничтожавших дикость, грубость и произвол владетелей. «Законы» Платона мало кто читает, а законодательством Александра пользуются тысячи и тысячи людей. Александр питал глубокую привязанность к Аристотелю, особенно выделял философа Анаксарха, учившегося у Демокрита, щедро одаривал Пиррона и Ксенократа, друга Платона; почитал Диогена-киника, ученика которого, Онесикрита, сделал даже своим наварxом. Однако пиетет перед Аристотелем не мешал Александру идти своим путем, не следуя указаниям учителя, предлагавшего держать себя с варварами как хозяину и видеть в них животных или растения, а не соратников и друзей. Блестящие афоризмы и острые мысли Александра, достойные Сократа, Платона и Пифагора, не мешали его практической философии, целью которой было объединение греков и варваров. Если знаменитый философ-стоик Зенон в свое время только выдвинул идею единого человеческого общества, то Александр воплотил эту идею в жизнь. Греки и персы, эллинство и Восток, Европа и Азия были ему одинаково дороги, что проявлялось даже в одежде и привычках, когда Александр стал носить полуперсидский и полугреческий царский наряд или усваивал образ жизни завоеванных народов. За этими как будто внешними атрибутами скрывалась идея о равенстве всех народов,

о единой слаженной общности, где нет различия между победителями и побежденными, но все соединяют свои жизни, обычаи, нравы, семьи как в одной дружеской чаше. Доблесть Александра как раз и заключалась в том, чтобы воплотить философию в жизнь, взвалив на себя ношу, достойную не просто царя, но бога, а именно, собрать все народы в один мир, некий единый космос (*heni cosmoi cosmesanta pantas anthripoys*), связанный общностью власти и обычаев.

Читая Плутарха, невольно задумываешься, а не является ли эта практическая, действенно-жизненная философия Александра результатом его долгого общения с Аристотелем, тоже эмпириком, практиком и создателем теории, по которой все бытие представляет собою не что иное, как единый целостный организм.

Однако, будучи свидетелем бесчисленных кровавых событий при македонском дворе, свидетелем злодейской и захватнической политики македонских царей в отношении Греции, зная о подготовке македонских владык к завоеванию Востока и определенно будучи противником персидских походов Александра, Аристотель превратился в критика македонского единодержавия, фактически оказался гораздо большим противником македонцев, чем исконные греческие патриоты. Аристотель постоянно пользовался своими высокими связями, чтобы влиять на царей в целях их более гуманного и бережливого отношения к Греции. В конце концов, однако, македонские иллюзии постепенно исчезали у того, кого считали принципиальным другом враждебной Афинам власти. И когда пошли слухи об отравлении Александра Аристотелем, то в конечном счете здесь не было ничего особенно удивительного или неожиданного. Этот промакедонец Аристотель был истинным греком и притом истинным греческим патриотом, и своим промакедонством пользовался только для защиты Греции.

При таком понимании политических настроений Аристотеля проясняется та мучительная историческая загадка, которой окутывают Аристотеля противоречивые греческие первоисточники. Несмотря ни на что, Аристотель был и остался истинным греком и, будучи повергнут в тогдашний кровавый политический хаос, жил и работал только в пользу Греции. Ему пришлось расстаться со своими македонскими мечтами, поскольку македонские цари оказались типичными кровавыми завоевателями в духе самой мрачной древневосточной деспотии.

Бегство из Афин

В атмосфере этой бурной агонии классической древности такой тонко чувствующий человек, как Аристотель, не мог равнодушно взирать на происходившие тогда ужасы. И действительно, твердая историческая традиция неопровержимо гласит нам, что Аристотель вскоре после смерти Александра уехал из Афин на соседний остров Эвбею и поселился в эвбейской Халкиде. Если Страбон говорит, что эвбейская Халкида являлась удобным, тихим и приятным местопребыванием для философов, то едва ли этот мотив нужно принимать всерьез, говоря о причинах приезда сюда Аристотеля. Иначе пришлось бы думать, что Аристотель во время бурных событий просто поехал отдохнуть в уединении. Ряд авторов (Юстин, Прокопий) утверждают, что Аристотель поехал на Эвбею ради научных целей, а именно, чтобы изучать приливы и отливы Эвбейского моря (так называемого Еврипа). Подобного рода мотивировка отъезда Аристотеля на Эвбею тоже звучит слишком слабо.

Третья версия касается уже гораздо более глубоких обстоятельств. Как мы говорили выше, Диоген Лаэрций повествует, что в Афинах иерофант (жрец высшего порядка) Евримедон (или Демофил) возбудил против Аристотеля судебное дело по обвинению его в нечестии. Что же это было за святотатство, которое повлекло за собой столь серьезные события? Оказывается, Аристотеля обвинили… как за тот гимн, который он сочинил в честь Гермия, так и за следующую надпись на статуе того же Гермия в Дельфах:

> Сей человек, вопреки священным уставам бессмертных,
> Был беззаконно убит лучников-персов царем.
> Не от копья он погиб, побежденный в открытом сраженье,
> А от того, кто попрал верность коварством своим.

Читатель хорошо помнит, что Гермий был тот философствующий платоник и владетель Атарнея, который приютил Аристотеля и Ксенократа после их отъезда из Платоновской академии в связи со смертью Платона в 347 году. Как мы уже говорили, Гермий вскоре был жесточайше убит персами.

Не очень понятно, почему такие благочестивые стихи Аристотеля были приняты за бесчестие. Враги философа говорили, что Аристотель не просто возвеличил Гермия как человека, но прямо-таки его обожествлял, составив ему гимн в духе настоящих пэанов, с которыми обычно обращались к

Аполлону. И это, как утверждали обвинители Аристотеля, тем более касается других стихов Аристотеля, которые Диоген Лаэрций тут же и приводит. Вот этот гимн в память погибшего Гермия.

Добродетель,
Многотруднейшая для смертного рода,
Краснейшая добыча жизни людской,
За девственную твою красоту
И умереть,
И труды принять мощные и необорные —
Завиднейший жребий в Элладе:
Такою силой
Наполняешь ты наши души,
Силой бессмертной,
Властнее злата,
Властнее предков,
Властнее нежного сна.
Во имя твое
Геракл, сын Зевса, и двое близнецов Леды
Великие претерпели заботы,
Преследуя силу твою,
Взыскуя тебя,
Низошли в обитель Аида Ахилл и Аянт
И, о твоей ревнуя красе,
Вскормленник Атарнея не видит берег полдневных лучей.
Не за это ли ждет его песнь
И бессмертье
От муз, дочерей Мнемосины,
Которые во имя Зевса Гостеприимца
Возвеличат дар незыблемой его дружбы.

Относительно обвинения Аристотеля и его бегства в Халкиду небезынтересно ознакомиться с еще одним свидетельством, вносящим дополнительные уточнения. У малоизвестного писателя первых веков нашей эры Птолемея читаем: «Один из жрецов, называющихся иерофантами, по имени Евримедонт, обвинил Аристотеля в нечестии за то, что он не поклоняется идолам, которых чтили в те времена. Он это сделал из-за ненависти, которую питал против философа; Аристотель говорит об этом в письме Антипатру. Когда Аристотель узнал об этом, он уехал из Афин на свою родину в Халкиду, чтобы не стать для афинян причиной таких же бедствий, которые они заслужили за

убитого ими Сократа». Здесь, таким образом, Аристотель, несправедливо обвиняясь, ставился в один ряд с Сократом, которого в 399 году до н. э. тоже обвинили в Афинах в нечестии в отношении общепринятых богов, поклонении каким-то новым божествам и во вредном влиянии на молодежь. Сократ вынужден был принять яд, подчинившись приговору судей и афинскому законодательству. Но Аристотель не был Сократом и не хотел мириться с явной клеветой. Он тайно покинул Афины. Обвинители пользовались здесь уже хорошо проверенным способом, хотя сразу же бросались в глаза удивительные обстоятельства этого дела. Аристотель познакомился с Гермием в 347 году, причем им пришлось вскоре расстаться. Гермий погиб в 341 году, а обвинение Аристотеля в нечестии возникло только в 323 году, то есть почти через 20 лет после гибели Гермия. И уже совсем невероятно считать стихи гимном, достойным только божества. Тут все оценки обвинителей исключительно субъективны и предвзяты.

Нам представляется, что под видом нечестия Аристотеля обвиняли греческие демократы, возмечтавшие после смерти Александра о восстановлении прежней свободной Греции. Возможно, впрочем, что Диоген Лаэрций здесь чего-то не договаривает или попросту не знает, а может, и что-то путает, тем более что к исторической путанице этот автор вообще очень склонен.

Вполне определенно об общественно-политической сущности гонения греческих ревнителей старой веры против Аристотеля в конце его жизни прекрасно говорится у многих античных писателей. Мы здесь приведем только одно свидетельство. Элиан сообщает: «Аристотель, в страхе перед судом бежав из Афин, на вопрос какого-то человека: “Каковы Афины?” — ответил, намекая на сикофантов: “Великолепны”, но

> Груша за грушей там зреет, за яблоком яблоко, смоква
> Следом за смоквой…52

Спросившему же, почему он покинул Афины, Аристотель ответил, что не желает, чтобы сограждане вторично совершили преступление перед философией. Он имел в виду смерть Сократа и грозящую ему самому опасность». И здесь, как видим, он снова вспоминает Сократа, в свое время тоже обвиненного в нечестии. И этот смертный приговор тоже, как мы уже знаем, не обошелся без религиозной аргументации.

Как некогда Сократ, Аристотель также написал в свою защиту речь, в которой, согласно позднему греческому писателю Атенею,

он логически доказывал бессмыслицу обвинения. Среди прочего в этой речи говорилось следующее: «Ведь если бы я собрался приносить жертвы Гермию как бессмертному, то я не установил бы ему гробницу как смертному; если бы я хотел представить его природу бессмертной, я не стал бы писать в его честь эпитафию».53

Итак, общественно-политическое положение Аристотеля в 323 году было очень трудным и смутным. Великий философ явно чувствовал себя в весьма запутанных обстоятельствах. Ему не могли доверять македонцы, ему не могли доверять греческие демократы. Ему, собственно говоря, нужно было бы бежать туда, где он мог бы в безопасности предаться философии, продолжать свои ликейские занятия, оставленные им навсегда. Но куда можно было бежать? Демосфен, Гиперид и другие борцы за независимость греческой демократии тоже были вынуждены скрываться от мести. Но потом оказалось, что единственным средством избежать позорной казни было принять яд. Не будем удивляться тому, что существуют античные свидетельства о том, как там, на Эвбее, Аристотель умер, приняв яд.

Можно сказать, что все второе пребывание Аристотеля в Афинах (335-323 до н. э.), и особенно в момент смерти Александра, было положением затравленного человека. В Афинах его вообще никогда не считали своим. Это был для афинян бесправный метек, или чужак, который некоторое время, конечно, мог находиться в Афинах, но поселиться в них навсегда он никак не мог. В связи с этим ошибочно считать, что Аристотель был основателем Ликея. Он действительно основал определенную школу, которую мы теперь называем аристотелизмом. Но он не мог приобрести в собственность тот участок земли, который назывался Ликеем, где он подвизался как преподаватель. В этом Ликее мог бывать кто угодно; и любые проповедники и любые просто гуляющие люди могли там находиться как в некоем модном городском саду. Только после смерти Аристотеля благодаря содействию его почитателя Деметрия Фалерского Ликей был оформлен как собственно философская школа со своим главой, известным учеником Аристотеля, Феофрастом. Платон был юридическим владетелем земли, где находилась его Академия. Он имел много друзей и почитателей, и он мог в завещании распоряжаться Академией как своим недвижимым имуществом. У Аристотеля всегда было мало друзей и мало почитателей, и в своем завещании он ни слова не говорит о Ликее как о недвижимом имуществе. Многочисленные противники Аристотеля в лице оратора Демохара или иерофанта Евримедонта искали только предлога, как разделаться с бывшим

другом былых македонских царей. Судебное дело о нечестии Аристотеля произвело бы смешное впечатление, если бы не было столь печальным. Надо было во что бы то ни стало раскопать какие-нибудь дискредитирующие Аристотеля политические связи. И вот вспомнили друга и родственника Аристотеля — Гермия Атарнейского, несмотря на то, что он погиб уже около двадцати лет назад от рук персов. Как мы уже говорили, Аристотель своей первой женой имел дочь Гермия, а самого Гермия очень почитал. Да и ужасная смерть Гермия от рук персов не могла не вызвать у Аристотеля чувства глубокого к нему почтения, хотя в Греции на Гермия много клеветали, не вспоминая о его мученической смерти. Похвальные стихи, написанные Аристотелем в честь Гермия, ни формально, ни по существу никакого отношения не имели к религиозным пэанам, которые могли бы возникнуть из прямого обожествления. Это были просто похвальные стихи, которые если и называть каким-нибудь тогдашним общепризнанным термином, то уж никак не пэаном. Это был, в сущности, обычный энкомий, то есть похвальная речь, обращенная к выдающемуся человеку. Что же касается надписи Аристотеля по адресу Гермия, то в ней нет и следа обожествления, так что обвинение в нечестии со ссылкой на стихи было только очевидным предлогом для расправы. Мало того, нашлись сплетники вроде Феопомпа Хиосского или Феокрита Хиосского, которые в своих нападках на Аристотеля доходили до обвинения его в порочных связях с Гермием. Кто такой этот Феопомп? Это историк, близкий к школе Исократа. Уже одно это делало его врагом Аристотеля, который, как мы знаем, в ранней молодости рассорился с Исократом. Что же касается политика и софиста Феокрита Хиосского, то он вообще всю жизнь был подлинным антимакедонцем. Активно враждебное отношение того и другого к Аристотелю более чем понято. В таких условиях сама жизнь Аристотеля в 323 году находилась в опасности. Бегство из Афин было суровой необходимостью.

Зато было слишком много других, вполне реальных, а не вымышленных обстоятельств, затруднявших пребывание Аристотеля в Афинах. Александра уже не было на свете, но все знали, что Аристотель был близок к Антипатру, наместнику Александра в Греции. Антипатра же ненавидела вся Греция за его жестокую политику. О Гермии в Греции говорили тоже только плохое. Говорили, что он был не только варвар, но и раб, убивший своего господина, что он был близок с Пифиадой, своей приемной дочерью, а та Пифиада была, как мы знаем, первой женой Аристотеля. О Гермии распространялись разные пакости; а то, что он погиб мученической смертью у персов — об этом

помалкивали. Говорили о том, что письма Аристотеля к Антипатру были перехвачены афинянами и что в этих письмах содержались направленные против афинян материалы. Ходили слухи, что в 348 году перед захватом Олинфа Аристотель сообщил Филиппу имена главнейших анти-македонских деятелей города. Также ходили слухи об его предательстве в отношении Стагир. А то, что Аристотель умолил македонян восстановить Стагиры — об этом все умалчивали. В 335 году Александр разрушил Фивы, но пощадил Афины. Не поэтому ли Аристотель только и мог туда вернуться? Но то, что афиняне были помилованы Александром, возможно, не без участия Аристотеля, — об этом тоже молчали. Зато распространялась версия о том, что Аристотель прибыл в Афины как македонский соглядатай под защитой македонской армии.

Нельзя сказать, что все тогдашние мнения о политической роли Аристотеля были ровно ни на чем не основаны. Они были, конечно, чудовищным преувеличением. Единственной реальностью здесь являются македонские симпатии Аристотеля, да и то для известного времени. Сами же политические шаги философа в пользу Македонии иной раз оказывались сомнительными и терпели неудачу. Приведем такой пример. Некий Ментор, греческий военачальник с Родоса, перешел на сторону персидского царя Артаксеркса в 351 году, став видным сатрапом, хотя, по сути дела, это был ловкий авантюрист. Аристотель в свою бытность в Атарнее или в Митилене затеял переписку с Ментором, собираясь привлечь его на сторону Гермия и Филиппа. Это предприятие свидетельствует не только о том, что Аристотель действовал в пользу македонского владычества, но и об его довольно ограниченных дипломатических представлениях. Но дело в том, что Ментор, оставаясь на службе у Артаксеркса, делал вид, что сближается с Гермием, и это привело Гермия к поездке в Персию в 341 году, где его замучили пытками, добиваясь от него информации об антиперсидских намерениях Филиппа. Таким образом, переписка Аристотеля с Ментором оказалась ловким ходом со стороны авантюриста, обманувшего знаменитого философа, но неудачного дипломата.

При первом же известии о смерти Александра в Афинах поднялось восстание против македонского владычества; и на короткое время, особенно ввиду временного отъезда Антипатра в Персию, антимакедонские вожди взяли власть в Афинах в свои руки. Вот тут-то Аристотелю и пришлось бежать.

Как мы уже говорили, ему пришлось уехать на Эвбею, где он и скончался. Правда, насколько можно судить по его завещанию, все свое движимое имущество он сумел все же вывезти из Афин.

Отравление Александра и самоубийство Аристотеля

Не приходится особенно пренебрегать сведениями о том, что Аристотель, у которого были весьма сложные отношения не только с македонскими правителями, но и с афинскими патриотами, не только отравил Александра, но и сам себя отравил аконитом. Аконит — сильно ядовитое растение, употребление экстракта которого даже в минимальных дозах вызывает паралич сердца и дыхательных путей. Уже в древней мифологии богиня чародейства и загробного мира Геката обучала колхидскую царевну, тоже колдунью Медею варить яд из трав и цветов и, как считалось, открыла ядовитые свойства аконита. На Востоке и особенно в Индии аконитом смазывали наконечники боевых стрел. Однако при известной обработке аконит становился целебным, а именно болеутоляющим средством. Аристотель, всю жизнь занимавшийся медициной, не мог не знать свойств этого растения и мог использовать его как болеутоляющее средство для лечения желудка. Тем не менее версия о самоубийстве Аристотеля еще долго находила для себя место в разных источниках. О самоубийстве Аристотеля буквально говорят византийский комментатор XII века Евстафий и итальянский гуманист XIV-XV веков Леонардо Аретино. Следовательно, версия самоубийства Аристотеля просуществовала вплоть до эпохи Возрождения.

Не будем гоняться за историческими эффектами и во что бы то ни стало говорить об отравлении Александра Аристотелем и о самоубийстве самого Аристотеля. Тем не менее подобного рода устойчивые исторические версии нельзя отбрасывать целиком и не придавать им никакого значения. В кончине Аристотеля, несомненно, было нечто загадочное. И пил ли он аконит как болеутоляющее желудочное средство (а Аристотель болел желудком) или, принимая аконит в большой дозе, прекращал свои счеты с жизнью, с которой он не мог рассчитаться другими средствами, — печать тайны навсегда будет скрывать от нас подлинную причину смерти Аристотеля.

Разноречивый характер античных сведений о самоубийстве Аристотеля не только нельзя игнорировать, но именно из него и надо исходить всякому объективно мыслящему человеку, какие бы выводы он ни делал из этих противоречий. Диоген Лаэрций, по мнению многих, является достаточно авторитетным

первоисточником наших знаний о древних философах. Но в вопросе о самоубийстве Аристотеля он явно колеблется. Диоген Лаэрций ссылается на историка Евмела, согласно которому самоубийство Аристотеля тоже как будто имело место. Но Диоген Лаэрций не ссылается на аристотелика III века до н. э. Гермиппа, написавшего не дошедший до нас труд — биографии философов, который, насколько можно судить по дошедшим до нас сведениям об этом Гермиппе, весьма любил толковать о самоубийстве философов, собирая факты для их биографий. Возможно, свое мнение о самоубийстве Аристотеля Диоген Лаэрций заимствовал именно у Гермиппа, хотя в данном случае о Гермиппе он ничего не говорит. Кажется, можно утверждать, что историков, писавших об естественной смерти Аристотеля, гораздо больше, чем тех, кто писал о его самоубийстве. Определенно об естественной смерти Аристотеля говорят очень важные античные авторитеты: Аполлодор, историк, ритор и грамматист II века до н. э. (между прочим, Диоген Лаэрций ссылается также и на него в противоречии со своим основным взглядом), Дионисий Галикарнасский, ритор и историк I века до н. э., Цензорин, грамматист III века н. э. Колеблющийся признать тот или другой факт Диоген Лаэрций в своей собственной эпиграмме на Аристотеля прямо утверждает, что Аристотель принял яд. Что касается нас, то по вопросу о самоотравлении Аристотеля мы могли бы высказать следующие соображения.

Ввиду разноречивости источников в вопросах как об отравлении Александра, так и о самоубийстве самого Аристотеля, как мы сказали выше, возможны всякие сомнения и догадки. Однако, как мы видим, при обрисовке последних лет жизни философа и для отравления Александра Аристотелем имеются весьма солидные основания, хотя сами эти факты все еще остаются гипотетичными.

Не нужно пускаться в морализаторство по поводу того, что один человек не должен отравлять другого человека. Такая мораль общеизвестна, общепонятна и не требует доказательств. Но применять к Аристотелю и к его оценкам Александра эту бытовую и для всех очевидную мораль было бы не очень исторично.

Выше мы уже достаточно говорили о расстройстве отношений между Аристотелем и Александром, причем расстройство это, как мы тоже знаем, носило прямой политический характер. Аристотель был все-таки грек старого просвещенно-демократического закала. Восходящее владычество Александра, откровенно принимавшее звериные формы восточной тирании, никак не могло удовлетворять Аристотеля. Судя по приведенным

письмам Аристотеля к македонским владыкам — да это ясно и без всяких писем, — Аристотель учил Александра отнюдь не кровожадно-тираническим методам завоевания и управления. Превращение Александра в типичного восточного тирана и деспота, включая самообожествление Александра и убийство таких его ближайших друзей, как Каллисфен, никак не могло устраивать Аристотеля. Это доводило его до отчаяния. Не надо забывать, что аристотелевская философия — это весьма действенная и весьма мужественная философия. Это философия действия. Недаром сам Аристотель утверждал: «…если отнять у живого существа не только деятельность, но в еще большей мере и творчество, то что же останется, за исключением созерцания». Но удовлетвориться только созерцанием философских идей Аристотель не мог. Он должен был действовать. Дойти до отчаяния и на этом остановиться совсем было не в духе великого Аристотеля. И то, что он, возможно, предпринимал борьбу против деспота и хотел его отравить, — это с греческой точки зрения так же похвально, как похвально было в свое время убийство греческого тирана, известного, кроме того, и своим распутством Гиппарха в 514 году до н. э. на панафинейском празднестве героическими юношами Гармодием и Аристогитоном. В течение всей античности Гармодий и Аристогитон прославлялись как подлинные патриоты и освободители греков от рабства. Им воздвигались статуи, их воспевали поэты. Почему же в таком случае возможная попытка Аристотеля убить тирана Александра обязательно должна осуждаться и почему ее нужно считать недостойной великого человека Аристотеля? Подходя объективно, мы не можем отказывать в праве на существование свидетельства ряда античных авторитетов об отравлении Аристотелем Александра, как не можем окончательно отвергать и свидетельства о самоубийстве философа. Если такие факты действительно имели место, то они нисколько не снижают авторитета Аристотеля, а, наоборот, совершенно оправданы с точки зрения драматических обстоятельств его последних лет.

Точно так же сложно обстоит дело и с вопросом о самоубийстве Аристотеля. Тут тоже всегда находилось много моралистов, которые считали подобного рода акт совершенно недостойным для возвышенного характера мирового мыслителя. Не будем спорить о том, что в бытовом и общественном плане всякое самоубийство и свидетельствует о малодушии самоубийцы, и является совершенно недопустимым антиобщественным явлением и даже преступлением. Но вот в чем дело. Самоубийца может налагать на себя руки не просто из-за малодушия или истерического распада личности и не просто из-

за своих антиобщественных настроений. Многие философские школы в древности требовали самоубийства от тех людей, которые не могли разрешить всех противоречий жизни и не хотели продолжать бесполезную и бессмысленную борьбу с ними.

Если почитать известного историка философии Диогена Лаэрция, то можно убедиться, что к самоубийству прибегали очень крупные философы и вовсе не из-за соображений эгоизма или малодушия. Никто не станет обвинять в малодушии таких мужественных и твердокаменных людей, как стоики, проповедовавших полное бесчувствие в отношении любых событий жизни. Однако основатель греческого стоицизма Зенон Китионский покончил самоубийством. Другой основатель той же школы, Клеанф, также покончил самоубийством. Третий основатель той же школы, Хрисипп, покончил самоубийством. Даже в самой Платоновской академии Спевсипп тоже покончил жизнь самоубийством. Сторонник мегарской школы Диодор Кронос тоже покончил с собой. Повесился киник Менипп.

После всего этого, заслуживает ли самоубийство Аристотеля нашего безусловного осуждения? Ведь безвыходность его общественно-политического положения намечена у нас достаточно выразительно. Ни с македонскими царями, ни с греческими, слишком консервативными патриотами, ни с политическими борцами против Александра, погибавшими на глазах Аристотеля целыми толпами, Аристотель не считал возможным идти рука об руку. Самоубийство Аристотеля было героическим подвигом и в отношении македонской деспотии, и в отношении слишком консервативных греческих патриотов. Это не было истерическим актом — у мыслителя, проповедовавшего высочайшую мораль самоуглубления. Но с македонскими царями он ведь оказался в ссоре, а греческие патриоты также готовили против него судебный процесс по обвинению в нечестии. Куда было ему деться? Это самоубийство было не моральным падением, но героическим торжеством свободомыслящей личности, стоявшей выше окружавших ее низкопробных или, во всяком случае, условных авторитетов. Это было не падением морали, но ее героическим торжеством. Ведь и теперешний честный солдат, видя свою неминуемую ближайшую гибель в бою, не считает для себя возможным отдаваться в плен врагам или прятаться от них при помощи трусливого бегства. Считая свою гибель неизбежной, честный солдат предпочитает погибать не от руки врага, а от своего собственного свободного и вполне разумного решения. Таков был великий смысл самоубийства Аристотеля. Это было величайшим героизмом философски мыслящего гения.

Завещание Аристотеля

Остается сказать о завещании Аристотеля, в котором он выражает свою последнюю волю. Этот текст мы читаем у Диогена Лаэрция. Исследователи, изучавшие вопрос о завещании Аристотеля и привлекшие для этого разного рода другие источники, в общем приходят к выводу, что в данном случае изложение у Диогена Лаэрция достаточно правдоподобно и соответствует житейским принципам Аристотеля. Завещание отличается краткостью и деловитостью. Предполагают, что другие варианты текста завещания, до нас не дошедшие, были более подробны.

Первое, что бросается в глаза, это указание Аристотеля на Антипатра как на своего главного душеприказчика. И что бы там ни говорили о настроениях Аристотеля в последние дни его жизни, ясно, что македонские симпатии в той или иной мере все еще теплились в душе того, кто был некогда близок к македонским царям, и к отцу, и к сыну. Правда, Антипатр, как наместник и наследник Александра в Греции, был вознесен слишком высоко, чтобы Аристотель мог поручить ему непосредственное исполнение своего завещания. Поэтому Аристотель указывает еще несколько лиц, которые должны были позаботиться об исполнении его последней воли. Вместе с тем подлинным душеприказчиком Аристотель оставлял Никанора, своего племянника, того, кто был сыном родной сестры философа Аримнесты. По-видимому, в момент составления завещания Аристотелем Никанора не было подле него. Но по тексту завещания видно вполне ясно, что Никанор был чрезвычайно близок Аристотелю, и вполне возможно, что он действительно его усыновил.

В завещании Аристотель наказывает выдать замуж за Никанора свою дочь от первой жены, Пифиады, по имени тоже Пифиаду.

И к первой жене, Пифиаде, и ко второй жене, Герпиллиде, Аристотель в завещании проявляет весьма теплые чувства. Прах первой жены он приказывает перенести в то же место, где будет лежать он сам. Что же касается Герпиллиды, то в ее распоряжение он отдавал либо свой материнский дом в Халкиде, куда он бежал из Афин в 323 году, либо свой отцовский дом в Стагирах. Из этого видно, что в период составления завещания Стагиры были

восстановлены настолько, что Аристотель продолжал быть владельцем отцовского дома. Из этого видно также и то, что Аристотель был довольно состоятельным человеком, имея несколько домов в разных городах. Аристотель также не возражает против замужества Герпиллиды, которая была намного моложе его. Ему только хотелось, чтобы ее новый муж был достойным человеком. Аристотель приказывает выдать Герпиллиде талант серебра и, где бы она ни жила, обставить ее жилище достойным имуществом.

В доме Аристотеля воспитывался мальчик, родители которого нам неизвестны. Аристотель заботится и об этом мальчике, отдавая его на попечение Никанора.

Очень важные распоряжения Аристотель делает относительно рабов, живших при нем и у его родственников. Одних рабов он велит удержать до известного времени, других рабов отпускает на волю немедленно, третьих же велит отпустить по достижении ими определенного возраста.

В этом завещании рисуется весьма благородный и благочестивый облик его составителя. Он велит поставить статуи племяннику Никанору, своему воспитателю Проксену, брату Аримнесту и сестре Аримнесте; статую же своей матери он завещает посвятить Деметре Немейской. За благополучное возвращение Никанора (а он не раз исполнял важные политические поручения властителя) Аристотель распорядился поставить каменные изваяния Зевсу Спасителю и Афине Спасительнице. Дело в том, что Никанор играл известную роль при дворе Александра и исполнял его опасные поручения военно-политического характера. Что Александр в последние годы своего правления становился все более и более жестоким и кровожадным, об этом известно. И более всего это было известно не кому иному, как самому же Аристотелю. Поэтому его забота о судьбе Никанора становится не только вполне понятной, но также делает ему большую честь.

Общее впечатление от этого завещания показывает Аристотеля человеком не только благоразумным и практичным, но и человеком весьма благородного и благочестивого склада, сторонником благодеяния и доброты, ценителем мирных и дружеских человеческих отношений. И это в то время, когда вокруг Аристотеля клокотали страсти — национальные, политические, военные, эгоистически-честолюбивые и попросту жестоко-кровопролитные. И тем не менее Аристотель неизменно и твердо верил в то, что «у всех вещей добро следует, скорее всего, принимать за начало». Именно он произнес уверенные слова: «Мир не хочет, чтобы им управляли плохо».

Глава седьмая

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ В ЦЕЛОМ

Имя Аристотеля в мировой литературе непосредственно связано с именем Платона. Выше мы уже находили как черты сходства Аристотеля с его учителем Платоном, так и черты их расхождения. Но все эти наши наблюдения были связаны исключительно с биографией Аристотеля. Теперь же, в заключение жизнеописания Аристотеля, необходимо хотя бы кратко сказать о философии Аристотеля как таковой и рассмотреть ее в целом в ее отличии от Платона. При этом необходимо иметь в виду, что представляет большие трудности не только понимание самого текста Аристотеля, но и тот зачастую искаженный вид, который невольно придавали ему многочисленные владельцы текстов Аристотеля, переписчики, толкователи, комментаторы и издатели, иной раз весьма произвольно обходившиеся с его словом. Чтобы понять Аристотеля с современных позиций, изложить его философию популярно и предельно доступно, придется употреблять огромные усилия, особенно если учесть всю трудность и малодоступность его сочинений.

Без идеи вещь не существует или сама вещь остается непознаваемой

Если вещи действительно существуют, то необходимым образом существуют и идеи вещей; так что без идеи вещь не существует или сама вещь остается непознаваемой.

Нужно начать с того, что центральная категория философии Платона, а именно идея, или, как говорили тогда, эйдос, перешла к Аристотелю почти целиком. Кто поймет эту категорию у Платона, тот в основном овладеет также и главнейшим принципом философии самого Аристотеля, хотя этот принцип будет заново пересмотрен Аристотелем.

Каждая вещь, по мнению Платона, чем-нибудь отличается от всякой другой вещи, поэтому она обладает рядом существенных

свойств и совокупность всех этих существенных свойств вещи как раз и есть не что иное, как идея вещи. В самом деле, отрицать существование идеи вещи в этом смысле значило бы отрицать существование и самой вещи или, по крайней мере, означало бы признавать ее непознаваемой. Если вещь действительно существует, то она чем-нибудь отличается от другой вещи; а если она ничем ни от чего не отличается, то она вообще не есть нечто, не есть то, о чем можно было бы что-то сказать. Итак, уже простое существование вещи требует того, чтобы она была носителем какой-нибудь идеи. *В этом пункте Платон и Аристотель совершенно согласны между собой. Ни тот ни другой не мыслит вещей без их идей, или без их эйдосов.*

Пойдем дальше. Тут делается понятным также и то, что идея вещи обладает целым рядом уже невещественных черт. Так, воздухом мы дышим, но идеей воздуха мы не дышим; если поместить человека в безвоздушное пространство, то никакая идея воздуха, взятая в своем самом чистом виде, не спасет человека от гибели. И поэтому идея вещи, будучи отражением вещи и будучи смыслом вещи, отнюдь не является самим же веществом, которое она действительно отражает, но — смыслом и сущностью этого вещества. Вот такого рода идея вещей и была выдвинута впервые Платоном.

При этом заметим, что здесь было действительно открытие, поразившее и самого Платона, и его учеников. Ведь было время, когда люди не могли отличать мышление от ощущения. Но вот явился знаменитый греческий философ VI-V веков до н. э. Парменид, который сделал это открытие и даже воспел его в гимнах, напитанных мифологической символикой. Было время, когда люди не могли отличать чисел, благодаря которым исчисляются вещи, от самих вещей. Но вот появилась школа Пифагора, которая установила, что число вещи вовсе не есть сама вещь, что вещи текут и меняются, а таблица умножения все время остается той же самой. И это открытие так поразило умы, что числа стали считать божественными существами и даже самими богами. И вот то же самое случилось и с термином «идея». Люди вдруг осознали, что идея вещи вовсе не есть еще сама вещь, а только ее смысл и отражение. И это открытие, которое в настоящее время понятно и очевидно каждому, восторженно превозносилось Платоном, так что идеи трактовались у него прямо даже как некие божественные сущности. И нам, рассуждающим исторически, не следует удивленно взирать на эти давние открытия, а наоборот, мы должны понять тот восторг, то восхищение и изумление, которыми сопровождалось некогда у древних греков признание основополагающих свойств

человеческого мышления. Не забудем, что все эти открытия совершались две с половиной тысячи лет назад.

Аристотель решительно критикует принципиальный отрыв идеи вещи от самой вещи

Однако уже ближайшие сторонники и ученики Платона обнаружили, что в тех идеях, которые открыл Платон, вовсе нет ничего божественного. Платон настолько восторгался открытыми им идеями вещей, что объединял все эти идеи в особое божественное бытие и помещал его не только на небе, но даже выше и самих небес. Да и сам Платон был настолько умен, что понимал невозможность полного и всецелого отделения небесного царства идей от самых обыкновенных земных вещей. Ведь идеи вещей и возникли у него только на путях осознания того, что такое вещи и как возможно их познавание. О том, что идеи вещей никак нельзя отрывать от самих вещей, Платон говорил очень часто, и яснее всего — в самом трудном и абстрактном из всех его диалогов, а именно в «Парменида». Но нужно понять также и то, что Платон, увлеченный течением своей философской мысли и поэтическими преувеличениями, в изложении материала невольно разграничивал и противопоставлял красоту вечных идей и несовершенство материального мира, переходя на путь чересчур абстрактной и далекой от жизни характеристики идей. Платон — восторженный поэт, влюбленный в свое царство идей, противоречил здесь Платону — строгому философу, понимавшему зависимость идеи и вещи, их взаимную нерасторжимость. Это противоречие в теории Платона дало повод его расхождениям с Аристотелем. Кроме того, среди учеников Платона образовалась одна школа, имевшая своим центром город Мегары и потому получившая название мегарской. Философы мегарской школы углубили противоречие Платона и, таким образом, принципиально стали проповедовать разрыв идеи вещи с самою вещью, тем самым становясь на позиции безусловного дуализма.

Аристотель часто и горячо критикует признание такого изолированного существования идей. Нетрудно заметить, что он далеко не всегда имеет в виду именно Платона, а скорее этих мегарских философов, проповедников абсолютного разрыва идей вещей с самими вещами. Критический пафос Аристотеля оказался настоящим философским подвигом. *Даже и в наше время,*

критикуя крайности платоновского идеализма, философия опирается на мнение Аристотеля. Однако, как мы увидим ниже, сам Аристотель не отрицал наличие идей, а наоборот, не мыслил себе мира без их существования. Он восставал только против их отрыва и изоляции от действительности со всем бесконечным множеством и разнообразием вещей. Поэтические восторги Платона, воспевшего занебесный далекий мир прекрасных идей, были чужды трезвомыслящему Аристотелю. Но то, что можно было простить увлеченному философу-поэту, Аристотель не мог простить тем из его учеников, которые стали систематически и сознательно утверждать, уже без всякой поэзии, дуалистическое существование идеи вещи и самой вещи. Критика Аристотелем этого дуализма и была направлена в первую очередь против односторонней вульгаризации и упрощения теории идей Платона.

Идея вещи, по Аристотелю, находится внутри самой же вещи

В чем же заключается чисто аристотелевское понимание идеи? Вся основа аристотелизма в том и заключается, что Аристотель мыслит себе идею вещи не как-нибудь отдельно от вещи и не где-нибудь в другом месте, чем то, которое занимает данная вещь, но в самой же вещи. Ведь идея вещи есть сущность этой вещи. Как же сущность вещи может находиться вне самой вещи? И как идея вещи может находиться где-то в другом месте, никак ее не оформляя? То, что идея вещи может находиться в самой же вещи — это, вообще говоря, нисколько не будет противоречить платонизму, если его понимать достаточно широко, если его логически продумать до конца и завершить в систему.

И тем не менее аристотелизм был самой настоящей революцией в отношении платонизма, признававшего существование обособленного, занебесного мира идей. Согласно Аристотелю идея вещи могла быть где угодно, хотя бы даже и вне вещи, и как угодно, хотя бы даже без всякого оформления вещи при помощи идеи. Однако о каких бы функциях идеи вещи мы ни говорили, самым главным для Аристотеля было именно пребывание идеи вещи в самой же вещи, функционирование идеи вещи внутри самой же вещи, то есть всякое отсутствие разрыва между тем и другим и отсутствие какого бы то ни было дуализма. Этот тезис *о пребывании идеи вещи внутри самой же вещи* есть то

основное и принципиальное, в чем заключается аристотелизм и его отличие от платонизма. И это есть то, в чем Аристотель разошелся с Платоном и его школой. Без этого тезиса все остальное, что мы здесь будем говорить об Аристотеле, станет односторонним, не чисто аристотелевским и, попросту говоря, неверным.

Теперь отдадим себе отчет в том, как же Аристотель развивает свое учение об идеях на основе критики изолированного существования идей вне вещей.

Идея вещи, будучи чем-то единичным, как единична и сама вещь, в то же время является и обобщением всех частей вещи, является некоей общностью

Прежде всего, хотя Аристотель и делает упор на существование единичных идей, идеи для него принципиально есть нечто обязательно *общее*. Идея вещи, по Аристотелю, обязательно есть некоторого рода общность.

В самом деле, всякая вещь состоит из каких-нибудь своих частей. Если мы будем понимать каждую такую часть в полном отрыве от других частей вещи и в полном отрыве части вещи от вещи в целом, то нельзя будет и мыслить того, что такое часть вещи. Частью вещи окажется некоторого рода самостоятельная вещь, которая не имеет никакого отношения к тому целому, которому эта часть принадлежит. Целое вещи в этом случае просто раздробится на ряд самостоятельных вещей и перестанет быть чем-то целым. Часть вещи несет на себе всю вещь как целое; и если таких частей имеется в вещи несколько, то все они по-разному выражают целостность вещи. О какой-нибудь части дома, например, о его отдельных комнатах, коридорах, жилых и подсобных помещениях, мы можем говорить только в том единственном случае, если мы знаем, что такое дом вообще. Часть дома, не обобщенная как носительница идеи дома, пусть хотя бы частичная, вовсе не есть часть дома. И, таким образом, все части дома обобщены в том целом, что мы и называем домом. Дом, взятый как механическое и хаотическое собрание частей, вовсе не есть дом. Дом всегда есть та или иная общность, с которой общаются отдельные части дома и в свете которой сами части дома общаются между собой.

Итак, дом как некоторого рода идея, или эйдос дома, всегда обязательно есть та или иная общность, которой подчинены

отдельные частичные моменты этого дома. И Аристотель не устает говорить все время о том, что наука возможна только как наука о чем-нибудь общем. Если наука занимается только взаимно изолированными и никаким образом не обобщенными предметами, то наука отсутствует. Научно мыслить значит обобщать. А оставаться при отдельных взаимно изолированных единичностях, никак не обобщенных, значит отвергать всякую науку об этом единичном и оставаться только со слепым восприятием всего случайного хаоса вещей и не видеть ничего дальше собственного носа. Это — не наука, но полное ее отсутствие. Однако для науки важна не только общность частей внутри какого-нибудь одного целого. Если мы возьмем две, три и вообще сколько угодно вещей, то — ровно ни в чем их не обобщая — мы и здесь останемся вне науки. Поэтому эйдос во всех смыслах и во всех отношениях всегда есть общность.

Аристотель весьма четко различает как общее и единичное, так и необходимое, и случайное. Наука возможна только об общем, так как все необобщенное и взаимоизолированное есть только случайное. Случайное же либо воспринимается чувственным ощущением и всегда расползается в разные стороны, так что ни о чем необходимом не может здесь быть и речи. Если же мы случайно нашли ту или иную закономерность, то случайность для нашей мысли уже перестала быть случайностью, а стала необходимостью, которая в виде той или иной общности охватывает все случайное, тем самым лишая его бессмысленной разрозненности и полной непонятности. «Предмет науки и наука отличаются от предмета мнения и от мнения, ибо наука направлена на общее и основывается на необходимом; необходимое же есть то, что не может быть иначе. Многое же хотя и истинно и существует, но может быть и иным». «О случайном нет знания, основанного на доказательстве. Ибо случайное не есть ни то, что необходимо бывает, ни то, что бывает большей частью, а есть нечто такое, что происходит помимо того и другого». Итак, идея, или эйдос, есть общность, необходимость и научный закон. «…Чувственное восприятие есть восприятие определенного свойства, а не [просто] определенного нечто, однако необходимо воспринимается определенное нечто, где-то и теперь. Общее же и содержащееся во всех [предметах данного вида] воспринимать чувствами невозможно, ибо оно не есть определенное нечто и существует не [только] теперь, иначе оно не было бы общим».54

С другой стороны, однако, можем ли мы иметь дело только с одними общностями, и может ли идея, или эйдос быть только общностью, исключающей все единичное? Ведь эйдос потому и

есть общность, что имеются отдельные единичные моменты, обобщение которых как раз и ведет нас к эйдосу. Ведь общность всегда предполагает наличие в ней тех или иных единичных вещей, обобщением которых она как раз и является. Если нет ничего единичного, то не существует и ничего общего.

Здесь Аристотель беспощаден в критике таких общих идей, которые имеют значения сами по себе и не предполагают ничего единичного. Эйдос вещи не есть только обобщенность ее отдельных элементов. Он обязательно еще есть и нечто *единичное.* Этой своей единичностью данный эйдос вещи и отличается от всяких других эйдосов и, следовательно, от всяких других вещей. Как бы ведь ни была раздроблена и как бы она ни была хаотична и неопределенна, раз она действительно есть вещь, она обязательно есть она же самая, то есть нечто единичное и, значит, нечто, так сказать, эйдетическое. Воздух может быть холодным или жарким, сухим или сырым, чистым или нечистым, разреженным (как, например, на горах) или сгущенным, свежим или душным, и т. д. и т. д. Но во всех этих случаях воздух есть именно воздух, а не вода, не земля, не камни и не растения или животные, хотя все эти предметы и находятся именно в нем. Воздух есть нечто и, следовательно, нечто одно, и, следовательно, нечто единичное, и — если мы понимаем его смысл или, иначе, идею — нечто эйдетическое. Эйдос вещи есть нечто неделимое, хотя сама вещь делима в каких угодно отношениях. Аристотелевская защита эйдоса вещи как чего-то единичного, как чего-то находящегося внутри самой же вещи, а не вне ее, совершенно неопровержима; и если некоторые последователи Платона признавали наличие идей как только некой общности, забывая об их единичном, то никакого не может быть и спора о правильности критики таких типов платонизма у Аристотеля.

Общность вещи является целостностью вещи

Общность вещи обязательно существует и в каждой отдельной вещи, и существует каждый раз по-разному; но это значит, что общность вещи охватывает все ее раздельные части и потому является целостностью вещи.

Однако дело вовсе не ограничивается этими рассуждениями. Вся трудность изучения всякого рода вещей, материальных и нематериальных, как раз в том и заключается, что, оказывается, *совершенно никак невозможно отрывать общее от единичного и*

единичное от общего. Возьмите любую материальную вещь, хотя бы вот это дерево, или этот вот камень, или этот вот ручей, или этот вот пригорок. Что всякая такая вещь есть неделимая общность всех своих частей, это мы знаем. И что всякая такая вещь есть нечто единичное или состоит из единичных вещей, это тоже мы хорошо знаем. Значит, необходимо как-то объединить общее и единичное в чем-то одном. Необходимо найти такую особенность вещи, чтобы в этой особенности уже нельзя было различать общность и единичность. И Аристотель замечательно конкретно и почти, можно сказать, понятно для ребенка, находит эту нераздельность общего и единичного в том, что он называет *целым*, или *цельностью.*

Эйдос вещи, будучи некой общностью и некой единичностью, в то же самое время является и определенного рода цельностью. А уж в целом действительно нельзя разорвать общее и единичное. Удалите какой-нибудь один момент цельности, и она тотчас же перестанет быть цельностью. Удалите в часах их стрелки, которые показывают время, и — часы тут же потеряют свою цельность. Снимите в доме его крышу (например, в целях ремонта), и — ваш дом перестанет быть цельным и, собственно говоря, даже перестанет быть домом. Часть целого, конечно, можно рассматривать отдельно от того целого, частью которого она является. И такая изолированная часть целого тоже будет целым, но только уже не тем целым, из которого вы ее извлекли. Конечно, из избы можно удалить то или иное бревно, которое входит в состав ее стен. Но тогда, во-первых, изба потеряет свою целостность; а извлеченное из ее стен бревно тоже будет целым, но только это целое уже не будет избой как чем-то целым.

Таким образом, куда бы мы ни обратились, везде есть общность, везде есть единичность, и везде есть целостность. Другими словами, все существующее определяется, оформляется и познается только потому, что оно является эйдосом или, по крайней мере, содержит в себе свой эйдос.

Термины «идея», «эйдос», «форма» и «вещь»

Здесь уместно заметить, что согласно вековой традиции обычно переводят греческий термин «эйдос» латинским термином «форма». Некоторый смысл в таком переводе имеется, поскольку при таком переводе всегда хотели как можно больше сблизить «эйдос», или «идею» вещи с самой вещью и тем самым

подчеркнуть аристотелевское представление о наличии эйдоса вещи внутри самой же вещи. С другой же стороны, такой перевод совершенно неправилен, поскольку свою идею Платон называет не только «идеей», но и «эйдосом». Тот и другой термины этимологически указывают на видение, чувственное или умственное; и оба термина получили такое повсеместное распространение благодаря античной склонности обязательно все видеть своими глазами и вообще воспринимать чувственными ощущениями. Поэтому, когда философию Платона обозначают как учение об «идеях», а философию Аристотеля как учение о «формах», то этим вносится в науку весьма большая путаница, поскольку и платоновские термины «идея» и «эйдос» можно переводить как «форма», и аристотелевскую «форму» можно переводить как «идея». Связывать «идеи» только с Платоном, а «формы» только с Аристотелем — это попытка во что бы то ни стало установить пропасть между Платоном и Аристотелем. В то время как между ними в одних случаях действительно была пропасть, но зато в других случаях были весьма крепкие и надежные мосты с одного берега пропасти на другой. Мы не будем возражать против аристотелевской «формы». Но мы всегда будем помнить, что это есть не что иное, как платоновская «идея» или платоновский «эйдос», но только при условии специальной интерпретации всех этих терминов.

Целостность вещи и механизм вещи

Целостность вещи, когда с удалением одной части вещи гибнет и вся вещь, есть организм вещи в отличие от механизма вещи, когда вещь остается целостной, несмотря ни на какое удаление отдельных ее частей и замену их другими частями.

Продвигаясь и углубляясь дальше в области учения о целостности у Аристотеля, мы наталкиваемся на одно явление, которое хотя и выражено у Аристотеля в терминологическом отношении не всегда достаточно отчетливо, тем не менее окрашивает всю его философию весьма специфически, настолько, что оно может считаться одной из самых центральных категорий аристотелизма, и притом не только в натурфилософии (то есть философии природы), как это может показаться с первого взгляда, но и решительно во всем мировоззрении Аристотеля.

Соответствующие рассуждения Аристотеля весьма разбросанны, трудны и выражаются совсем другими терминами.

Поэтому, чтобы не входить во все филологические трудности данной проблематики, мы попробуем изложить это своими словами, но зато, как мы будем надеяться, ясно.

Пусть мы имеем какую-нибудь вещь, которая предстоит перед нами в цельном виде. И пусть какая-нибудь часть этой вещи испортилась, перестала удовлетворять своему назначению или даже просто отвалилась. И пусть пришел мастер, который восстановил эту часть вещи, и вещь стала функционировать в прежнем виде. Так, если на часах сломались или отвалились стрелки, указывающие время, то мастеру ничего не стоит приделать новые стрелки; и — часы будут отвечать своему назначению так же, как и раньше. Ничто не мешает испортить или просто вынуть пружинку внутри часового механизма, и — часовой мастер быстро восстанавливает часы в их прежнем виде.

Но вот пусть перед нами имеется другая вещь, такая, что порча или уничтожение одной ее части означает уничтожение всей этой вещи, после которого уже нельзя восстановить нашу вещь. Пусть в живом организме человека или вообще живого существа перестало действовать, например, сердце, или пусть мы его извлекли из организма в результате определенной медицинской операции. Оказывается, что это было не просто уничтожением сердца как части организма, но и уничтожением всего организма целиком. Таков в организме мозг, таковы легкие. Все эти органы нельзя извлечь из организма целиком и потом восстановить их теми или другими искусственными средствами. Но что же это значит? Ведь это значит не что иное, как то, что сердце или легкие оказываются жизненно важными для всего организма целиком, воплощают в себе целостность бытия во всей его, как говорят философы, субстанции. Правда, в организме могут действовать и такие его части, которые не столь глубоко связаны с самой субстанцией организма. Например, если ампутировать руку или ногу, то организм продолжает жить. Это значит, что в организме отнюдь не все органично в абсолютном смысле слова. В организме возможно присутствие и других, для него менее существенных частей, которые механически можно удалять из организма и механически можно заменять другими без всякого вреда для жизни организма в целом.

Теперь мы можем сказать, что такое организм, взятый в своем основном и специфическом бытии и взятый как противоположность механизму. Организм есть *такая целостность вещи, когда имеется одна или несколько таких частей, в которых целостность присутствует субстанциально.* Такою целостностью как раз и является для Аристотеля и всякая отдельная вещь, и всякое отдельное живое существо, и всякая

отдельная историческая эпоха, и, наконец, весь мир в целом. Тут уже нельзя будет констатировать просто сознание одушевленности мира, которое было у человека всегда, начиная с первобытных времен. Вся мифология, да, в конце концов, и вся поэзия основаны у древних на всеобщем одушевлении. Что же касается Аристотеля, то здесь мы имеем у него дело не просто с одушевленностью природы и мира. У Аристотеля это — продуманная философская теория, для которой важно не само одушевление мира, в чем в древности никто не сомневался, но та *логическая структура,* которая необходима для того, чтобы отличать механизм от организма и чтобы распространять эту органичность на весь космос.

Четырехпринципная структура всякой вещи как организма. Форма и материя

Сам Аристотель свое учение о вещи как организме излагал много раз и разными способами. Но для нас сейчас, пожалуй, будет целесообразным изложить то, что он сам называл «четырьмя причинами» или, как мы сейчас сказали бы, четырьмя принципами любой вещи, понимаемой как организм.

Первый такой принцип — это, конечно, тот эйдос, о котором мы уже говорили выше и без которого у Аристотеля нельзя понять ни одной страницы. Вспомним, что этот платоновский термин применяется у Аристотеля совсем не платонически. Эйдос вещи вовсе не является ее занебесной сущностью, но такой сущностью, которая находится в ней же самой и без которой вообще нельзя понять, что такое данная вещь. Аристотель очень хорошо и очень метко называет такую сущность вещи «тем, чем она является сама по себе». Это есть «что» вещи, то есть это ответ на вопрос, что такое данная вещь. Если мы переведем соответствующий термин Аристотеля как «чтойность» вещи, то, пожалуй, мы не ошибемся, хотя это «что» Аристотель понимает весьма глубоко и вовсе не в каком-нибудь бытовом или житейском смысле слова. Всякая вещь обязательно есть что-нибудь. Иначе не будет того, о свойстве чего мы могли бы говорить, то есть не будет самой вещи или, по крайней мере, она останется непознаваемой. Тут еще нет одушевления. Но тут уже есть то, об одушевлении чего можно говорить. Излагая Аристотеля, этот принцип определения вещи обычно называют *формальным* принципом; но здесь можно впасть в большую ошибку, если не иметь в виду того, что мы выше

сказали об эйдосе, идее и форме вещи. И если эти три термина мы будем брать в их полном тождестве, то в этом случае, пожалуй, не будет ошибкой говорить о формальном принципе у Аристотеля. Собственно говоря, это — эйдетический или идейный, идеальный принцип. Но при условии правильного, то есть достаточно насыщенного понимания формы у Аристотеля, ничто не помешает нам говорить и просто о формальном принципе определения бытия у Аристотеля.

Второй принцип определения мы тоже упоминали выше и тоже сказали о нем все существенное. Сейчас, однако, раз уж мы взялись за изложение четырехпринципной структуры бытия у Аристотеля, об этом втором принципе необходимо сказать специально.

Дело в том, что материя и форма — это такое обычное и всем понятное противопоставление, что, казалось бы, тут и говорить не о чем. Материя этого вот шкафа есть дерево. А форма этого шкафа есть тот вид, который приняли деревянные материалы, обработанные для определенной цели. Казалось бы, тут и думать не о чем. Тем не менее здесь перед нами одна из глубочайших проблем философии Аристотеля. Материал у Аристотеля вовсе не есть просто только материал. Ведь всякий материал уже имеет свою собственную форму. Да и вообще, есть ли еще какой-либо материал, который бы еще до превращения его в какую-нибудь вещь человеческого быта не имел бы ровно никакого оформления? Ведь все самое бесформенное, самое сумбурное, самое беспорядочное, самое хаотическое уже имеет свою форму. Куча песку или извести еще до своего употребления при постройке дома уже имеет свою собственную форму, а именно, форму кучи. Облака и тучи во время грозы тоже как будто вполне бесформенные. Однако, если туча всерьез не обладала бы никакой формой, как же она могла бы быть для нас какой-то познаваемой вещью? Скорее можно было бы сказать, что материя вещи есть только еще самая возможность ее оформления и возможность эта — бесконечно разнообразная. И тем не менее без материи эйдос оставался бы только одной «чтойностью» вещи, то есть только одним ее отвлеченным смыслом, без всякого реального воплощения этого смысла в действительности. Материя вещи есть ее возможность, но неотвлеченная возможность, а возможность самого бытия вещи. Какое это бытие вещи, об этом нам скажет тот эйдос, который в ней воплотился. Однако, с другой стороны, и сам эйдос без материи тоже является пока все еще только возможностью вещи, а не самой вещью. Только полное объединение материи вещи с ее эйдосом или, вернее сказать, только полное их отождествление и неразличение

делает вещь именно вещью. Я сижу не на материи скамейки, но на самой скамейке. И я сижу не на эйдосе скамейки, но опять-таки на самой скамейке. Для философской мысли эйдос вещи не есть ее материя, а материя вещи не есть ее эйдос. Но раз уж мы научились различать то и другое, то та же самая философская мысль требует от нас признать и полное тождество эйдоса вещи и материи вещи.

Эйдос и материю вещи хорошо различал уже Платон и совсем недурно их отождествлял. Однако то, что сделал Аристотель в этой области, является почти, можно сказать, революцией в отношении платонизма. Из тех, кто в античности различал форму и материю, Аристотель был самым глубоким и самым тонким их отождествителем. И тут не нужно удивляться наивности Аристотеля. Наоборот, нужно удивляться смелости его философского открытия и виртуозному умению при отождествлении формы и материи мыслить их как нечто единое.

Учение о мере

Здесь мы должны хотя бы на краткое время остановиться на одном общеантичном эстетическом принципе, который, правда, не излагается у Аристотеля где-нибудь в одном месте и систематически, тем не менее при учете всех суждений Аристотеля по этому вопросу может быть сведен в одно место и легко изложен систематически. Нам представляется, что если не излагать эту проблему у Аристотеля общо и сухо, то категория меры явится не чем иным, как необходимейшим следствием все того же четырехпринципного учения Аристотеля о жизни и бытии. Легко доказать, что эта мера оказывается у Аристотеля вовсе не только просто количественным принципом и вовсе не просто качественным принципом, но прежде всего принципом *эйдетическим*, равно как и принципом *причинно-целевым*, не говоря уже об его *материальности*. Добавим, что даже и количественное понимание самого простого единства становится понятным у Аристотеля только с привлечением категории меры.

Но вот, например, и в *этической* области прекрасное является чем-то средним между двумя противоположностями, то есть определенного рода мерой моральной ориентации между ними. Так, мужество — середина между страхом и отважностью; щедрость — середина между скупостью и мотовством; великодушие — середина между самопревознесением и

самоуничижением.

Та же мера, по Аристотелю, соблюдается и в области *эстетической*.

То же самое, по Аристотелю, мы находим и в *политической* области: «Для величины государства, как и всего остального, животных, растений, орудий, существует известная мера. В самом деле, каждое из них, будучи либо чрезвычайно малым, либо выдаваясь своею величиною, не будет в состоянии проявлять присущих ему качеств, но в одном случае совершенно утратит свои естественные свойства, в другом эти свойства будут обретаться у него в плохом состоянии. Так, например, судно в одну пядень не будет уже вообще судном, равно как и судно в две стадии;55 между тем судно определенных размеров — будут ли эти размеры отличаться своею ничтожностью или, напротив, чрезвычайностью — все-таки годно хотя бы и для плохого на нем плавания».56

Наконец, категория меры играет большую роль для Аристотеля и в *астрономическом* отношении. Но чтобы понять цитату из Аристотеля, которую мы сейчас приведем, нужно иметь в виду, что чем тело движется быстрее, тем большее расстояние оно охватывает в один и тот же промежуток времени, и что, следовательно, тело, движущееся с бесконечной скоростью, сразу занимает все возможные места для своего прохождения, то есть что оно покоится. Небо движется с наибольшей скоростью. Следовательно, оно покоится. Это обстоятельство измеряется мерой для всякого тела, которое движется с конечной скоростью. Чем с меньшей скоростью движется тело, тем оно меньше уподобляется небу, а чем с большей скоростью, тем больше уподобляется небу. И все-таки уподобление небу происходит и в каждом теле, которое движется с конечной скоростью, поскольку мера его движения все-таки меньше всех других его свойств. Отсюда понятно то, что мы читаем у Аристотеля: «Если мера движений есть движение неба, поскольку оно есть единственное, непрерывное, единообразное и вечное, а для каждого мера — наименьшее, а наименьшее движение — самое быстрое, то ясно, что самое быстрое из всех движений есть движение неба».57

Другими словами, учение о мере есть у Аристотеля прямой результат теории четырехпринципной структуры каждой вещи: поскольку эйдос вещи и ее материя отождествляются и это отождествление есть мера функционирования эйдоса и материи и поскольку причина и цель в каждой вещи тоже отождествляются, то и это отождествление нужно также рассматривать как меру функционирования этих категорий. Уже по одному тому, что движение и цель вещи входят в само определение вещи, уже по

одному этому в определение вещи должна входить и мера в ее смысловой осуществленности.

Материя и случайность

В нашем кратчайшем изложении теории материи у Аристотеля мы все-таки считаем необходимым указать еще на один момент этого учения, который нам весьма пригодится при подведении общих итогов философии Аристотеля, взятой в целом. Этот момент заключается в следующем.

Материя *не есть* эйдос, ни эйдос вообще, ни какой-нибудь эйдос в частности. Поскольку материя есть только возможность осуществления эйдоса, это значит, что материя есть самый *факт* осуществления эйдоса и факт уже внеэйдетический, то есть внесмысловой. Однако что это значит — «внесмысловой факт»? Это значит, что материя несет с собой не предусмотренную никаким эйдосом *случайность* его осуществления. Раз мы вышли за пределы чистого эйдоса, то любое внесмысловое, а тем самым также и бессмысловое осуществление эйдоса вполне возможно. Эйдос может осуществиться целиком, и материя станет тогда принципом вещественной красоты. Но эйдос может осуществиться и не целиком, частично, противоречиво и даже уродливо, и материя станет тогда принципом вещественного безобразия. Целостное осуществление всех мировых эйдосов — это прекрасный космос, который и вполне материален, — мы его воспринимаем при помощи своих чувственных ощущений, — и вполне идеален, поскольку в нем идея мира воплотилась целиком. Но как понимать частичное и уродливое осуществление эйдоса?

Дело в том, что, по Аристотелю, только космические сферы выше Луны являются эйдетически полноценными. А то, что совершается внутри лунной сферы, в подлунной, это всегда частично и несовершенно, а иной раз даже и совсем уродливо. Аристотель здесь рассуждает совершенно бесстрашно. Никакое уродство жизни его не беспокоит. Оно, во-первых, вполне естественно, поскольку материально и случайно. И, во-вторых, оно только потому и возможно, что в его глубине лежит не уродливый, но абсолютно совершенный эйдос. Не будь этого последнего, мы не могли бы и уродство понимать именно как уродство. Только в сравнении с вечной красотой эйдоса уродство вещи и можно расценивать как именно уродство.

Но кроме этого удивительного бесстрашия перед судьбами эйдоса Аристотель чувствует себя также и вполне спокойно, вполне удовлетворенно. Данное уродство жизни свершилось, но при восхождении уродливой вещи к ее прекрасному и вечному эйдосу погасает и все уродство вещи. Этот момент наличия в материи случайности весьма пригодится нам тогда, когда возникнет вопрос о последних основах философии Аристотеля, которые представляются нам теперь как трагические.

Но уже сейчас необходимо сделать одно весьма существенное разъясняющее добавление. Дело в том, что греческое слово *tyche*, которое у Аристотеля нужно понимать как «случайность», фигурирует в древнегреческом языке и как «судьба». Но переводить этот аристотелевский термин как «судьба» запрещает нам чисто философская устремленность соответствующих рассуждений Аристотеля. В конце концов, для Аристотеля «случайность» это тоже «судьба». Однако в представлении греков судьба есть понятие чисто мифологическое, а не философское, в то время как у Аристотеля это понятие, наоборот, есть понятие вовсе не мифологическое, а чисто философское. Попросту говоря, Аристотель ни в коем случае не хотел сводить всю действительность только на одни неподвижные понятия и объединять их в строго логическом и непререкаемом смысле. Мы уже говорили, что действительность для Аристотеля есть сплошное движение или она полна движения; и об этом мы сейчас будем говорить вновь. Но чистый эйдос вовсе не есть какое-нибудь движение. Он — рациональный принцип движения и его смысловое оформление, но отнюдь не само движение. Последнее может быть как осмысленным, так и бессмысленным, то есть как прекрасным, так и уродливым. Следовательно, для полного реализма наших суждений о действительности в ней необходимо находить не только понятийную структуру и не только неподвижный и мертвый ее скелет, хотя бы он был смысловой. Реалистическое объяснение действительности обязательно требует допущения также и внеэйдетического фактора, то есть такого фактора, в котором понятия осуществляются не просто неподвижно и логически объяснимо. Ведь мы же не знаем, несмотря ни на какую нашу логику, того, что случится завтра или послезавтра. Да мы не знаем даже и того, что случится с нами и со всеми другими, со всем окружающим миром даже через час, через минуту или через секунду. Можно ли в таком случае, при нашем реалистическом изображении действительности, миновать категорию случайности, то есть всякого рода неожиданность, всякого рода внезапность и всякого рода происшествия, лишенные логического и эйдетического,

структурно осмысленного оправдания и объяснения?

Вот почему Аристотель, рассуждая решительно вне всякой мифологии, ради самого элементарного реализма считал необходимым внести в свое учение о действительности также и момент материи, понимаемой как случайность. И, повторяем, хотя у Аристотеля не было окончательного отрицания мифологии, в данном случае он дал вполне немифологическое понятие материи, а именно, лишь абсолютно реалистическое. Случайность является для него здесь понятием только философским. Из этого философского понятия он может делать и фактически делал совсем нефилософские выводы. Но в данном случае, в своем учении о четырехпринципной структуре существующего он оставался только философом и никем другим. И если угодно переводить соответствующий термин не как «случайность», но как «судьба», все равно этот термин оставался для него чисто философским; и судьба становилась для него здесь не предметом веры, не каким-то религиозным догматом и не остатком общенародной мифологической традиции. «Случайность» или «судьба» — это у него только философские категории.

Правда, философской категорией судьба была и у Платона, и в дальнейшем стала таковой у философов-стоиков. Но своей беспощадной точности и необходимости эта категория, кажется, достигла лишь у Аристотеля. Что же касается нас, теперешних мыслителей, то и в нашей философии так понимаемая судьба ничего страшного не содержит. Уже в любых учебниках диалектического материализма обсуждается диалектика необходимости и случайности, а также всеобщей обязательной причинности и личной человеческой свободы. Можно сказать даже больше. Без принципа случайности потеряла бы для нас всякий смысл и категория самой материи, потому что и для нас материя вовсе не есть неподвижная система логически окаменевших понятий. Если где Аристотель и выступает как принципиальный материалист, то есть как проповедник материи в качестве принципа живой реальности существующего вокруг нас мира, то лишь в своем учении о материи в виде царства случайности (но случайная подвижность материи не мешает ему, а, напротив, требует от него признания неподвижной и уже совсем неслучайной категории формы — эйдоса).

Забегая вперед, мы должны сказать еще и то, что если эйдос вещи вскрывает ее смысловую сущность, то ничто не мешает нам взять все эти эйдосы вместе и получить то, что, как мы увидим ниже, Аристотель называет Умом, который и есть у него «эйдос эйдосов» и, следовательно, вообще является верховным бытием.

Но тогда не так уж не прав писатель VI века н. э. Иоанн Лид, который, резко противопоставляя божество и судьбу, находит у Аристотеля полное исключение всякой судьбы. Если все управляется верховным разумом, или Умом, то не остается никакого места ни для какой случайности и, следовательно, ни для какой судьбы. Приблизительно то же самое говорит сам Аристотель в «Большой этике». Действительно, Аристотель в своем учении о верховном разуме говорит только об Уме как о перводвигателе, но ничего не говорит о судьбе. Нам с теперешней строго исторической точки зрения едва ли позволительно при изучении античной языческой философии, и в том числе Аристотеля, совершенно избегать всякой категории судьбы. Иначе у нас получилась бы уже не античная и языческая, но чисто европейская и даже христианская философия. Момент судьбы, как мы сейчас видели, несомненно присутствует у Аристотеля. Но что в его учении об Уме имеется некоего рода для самого Аристотеля пока еще не очень ясная монотеистическая тенденция, это уже сейчас можно констатировать с полной определенностью.

Итак, никакой вещи не существует без ее материи, поскольку материя — это и есть принцип ее существования. И никакой вещи не существует без ее эйдоса, или формы, поскольку реальная форма вещи как раз и есть сама вещь: отнимите у вещи ее форму — рассыплется и сама вещь, то есть уничтожится и сама вещь. Теперь спросим себя: достаточно ли этих двух принципов вещи для ее определения? Или здесь нужно выдвигать что-нибудь другое? Сразу же бросается в глаза, что как ни необходимы указанные два принципа вещи, они далеки от того, чтобы формулировать *движение* вещи. Ведь без движения вообще ничего нельзя себе представить. А ведь форма вещи еще не есть движение вещи, так как вещь может находиться и без движения в покое. Точно так же и материя вещи тоже еще не есть сама вещь, то есть не есть ее движение, поскольку материю мы представляем себе прежде всего пространственно; и геометрически тела мы тоже мыслим без всякого движения. Форма вещи *пребывает* в движении, но взятая сама по себе, она еще не есть движение; и материя еще *пребывает* в движении, но не есть само движение. Движение — это вполне специфическая категория и ровно ни на что другое не сводимая. Ее нужно признать как таковую — наряду с формой и материей.

Вот как красноречиво говорит Аристотель о необходимости и неискоренимости движения: «Что движение существует, это утверждают все, писавшие что-нибудь о природе, так как все они занимаются вопросом о происхождении мира и все их

рассмотрение направлено на вопрос о возникновении и гибели, а они невозможны без наличности движения… каждый согласится, что всякий предмет необходимо должен двигаться сообразно своей способности к движению, например, способный к качественному изменению — качественно изменяться, способный переменять место — перемещаться; следовательно, прежде чем произойдет горение, должно быть горючее, и прежде зажигания — зажигающее».58

Таким образом, по Аристотелю, движение является такой же основной категорией, как и материя вещей и как их форма. Кроме того, к этому нужно прибавить еще два обстоятельства. Во-первых, разных видов движения — безграничное количество; и, во-вторых, если в природе и в мире имеется движение, это значит, что возможно и движение с нулевой скоростью, то есть покой. Самое главное, однако, то, что к проблеме движения Аристотель подходит не только естественно-научно, но и философски. А философская характеристика движения приводит нас к таким проблемам, которые уже далеко выходят за пределы естественно-научного понимания движения. Именно Аристотель ставит вопрос, *как возможна* сама категория движения. И отвечает он на этот вопрос весьма интересно. В свое время отвечал на этот вопрос уже и Платон. Но сейчас нас интересует не взаимная зависимость Платона и Аристотеля, а проблема происхождения движения. Аристотель рассуждает здесь так.

Если движется какая-нибудь вещь, это значит, что имеется другая вещь, которая привела нашу вещь в движение. Но тот же самый вопрос, очевидно, необходимо поставить и о движении этой второй вещи. Ясно, что эта вторая вещь движется потому, что ее привела в движение еще какая-то третья вещь и т. д. и т. д. Спрашивается: если мы будем уходить в эту дурную бесконечность для объяснения движения нашей вещи, то будет ли это настоящим объяснением и, ссылаясь все на новую и новую вещь, не откажемся ли мы тем самым вообще от объяснения нашей движущейся вещи? Желая покончить с этой дурной бесконечностью переходов от одной вещи к другой, Аристотель требует признать, что существует такая вещь, движение которой уже не требует ссылки на какую-нибудь другую вещь. Это — такая вещь, которая уже движет сама собой и для своего движения уже не нуждается ни в какой другой вещи, которая бы ею двигала. Другими словами, если все вещи движутся, а для движения должна существовать какая-нибудь определенная причина движения, то это значит, что необходимо признать некое самодвижение, некую причину, которая является *причиной для самой же себя.* Вот это и есть тот третий принцип существования

вещей, тот третий принцип бытия, который необходимо признать наряду с материей вещи и наряду с ее формой — эйдосом. Практически в нашем повседневном опыте каждая вещь, конечно, получает движение от какой-нибудь другой вещи. Но в плане философского рассмотрения движения вещей мы должны признать, что в бытии имеется самодвижущая причина и что эта самодвижность так или иначе отражается и в реальной зависимости движения одной вещи от движения другой вещи. Эта самодвижность, самопроизвольность решительно разлита по всему миру, хотя повсюду она и существует и выражается по-разному.

Теперь сделаем еще один шаг вперед, и аристотелевская четырехпринципная формула бытия будет в основном закончена. Именно, вещь движется, и для этого движения существует та или иная причина. Но спросим себя: *куда* же именно движется наша вещь, *в каком направлении* она движется, да и возможно ли вообще движение без всякой направленности? Ясно, что всякая движущаяся вещь обязательно отличается тем или иным направлением своего движения. Это ясно уже из одного того, что каждая вещь как-то функционирует, для чего-то существует и для какой-то цели создана. Не будем здесь говорить об одушевленном мире и о движении отдельных живых существ, которое, конечно, всегда имеет и свою определенную причину, и свою определенную цель. Но возьмите самую неодушевленную и вполне неорганическую вещь. Вот этот вот камень, который валяется у меня под окном; или вот эту вот воду, которая протекает в ближайшем ручье около моего сада. Это — вещи вполне неорганические. Но можно ли иметь о них какое-либо представление без представления об организме как некой целостности? Ведь все эти неорганические вещи тоже пережили свою историю и, может быть, утеряли былую целостность или обретут ее. Они, возможно, входили некогда в состав живых организмов или сами были таковыми, как, например, окаменевшие моллюски или янтарь. Да и вообще, самопроизвольное движение и движение механически обусловленное — это ведь два таких понятия, которые не существуют одно без другого, как белое не существует без черного, тяжелое без легкого, высокое без низкого и т. д. Таким образом, понятие механического движения немыслимо без понятия движения самопроизвольного.

Итак, если мы приписываем вещам движение, а движение невозможно без соответствующей причины, а всякая причина предполагает причину в себе или самопроизвольное движение, то такого рода понимание причины имеет, очевидно, универсальное

значение, и без него вообще немыслима никакая вещь.

При этом возникает необходимость и еще в одной категории, без которой немыслима категория движения. Ведь нельзя же мыслить движение в абстрактном виде, то есть без того результата, который оно дает. Мы сейчас только что говорили о направленности каждого движения. Но направленность движения свидетельствует о том, что в каждой точке этого движения имеется определенный результат. Если мы не воспринимаем результата движения, то, очевидно, мы не воспринимаем и направленности этого движения. И если мы не воспринимаем результатов действия причины, то не воспринимаем и самого действия этой причины. Причину и результат причины, конечно, можно мыслить отдельно. Но ведь и высокое можно мыслить отдельно от низкого, и при восприятии белого цвета вовсе не обязательно представлять себе тут же и черный цвет. А тем не менее одно без другого невозможно. И если причина движения вещи куда-то привела эту вещь, в какое-то состояние ее привела, какими-то свойствами или качествами снабдила эту вещь, это значит, что всякая причина в своем реальном функционировании предполагает ту или иную цель. Дом строился по каким-то причинам, будь то планы архитектора или будь то трудовые усилия рабочих, привозивших кирпичи и распределявших их в определенном порядке. Но ведь сам выстроенный дом не есть ни план этого дома, ни строительство этого дома. Живем мы не в плане дома, но в самом доме. И не в процессах строения дома, но в самом доме. Это и значит, что дом уже не есть только своя собственная причина и не есть причина вообще. Он есть уже своя собственная цель. Чего именно это есть цель? Об этом можно говорить очень много. Но ясно, что цель вещи не есть ни ее форма, ни ее материя, ни ее причина. Цель — специфическая категория, ни на что другое не сводимая.

Общая формулировка четырехпринципной структуры и ее художественно-творческая основа

До сих пор мы излагали четыре принципа Аристотеля более или менее раздельно и самостоятельно, в то время как у самого Аристотеля они, несомненно, представляют собою нечто целое и неделимое. Ведь Аристотель является прямо-таки мозаически мыслящим умом. Его понятия чрезвычайно дифференцированны и дробны. Он любит бесконечно различать, анализировать

бесконечные мелочи и находить дистинкции там, где обычно человеческое мышление вовсе не производит таких мельчайших различий, а мыслит более цельно, более общо, хотя в то же самое время и более глобально. Это же касается и тех четырех принципов одушевленной структуры, которые, конечно, можно было бы изложить и более цельно, и не столь дробно, и более общим, гораздо более понятным образом.

Сформулируем эти четыре принципа в более общей форме, а потом уже покажем, как этот единый и цельный принцип действует в разных областях бытия без той его дробной раздельности, которая фигурирует у Аристотеля, или с той именно его дробностью, но более понятно и в синтетическом виде.

Итак, речь идет об определении вещи. Именно вещь есть (передадим Аристотеля в более понятном виде), во-первых, материя, во-вторых, форма, в-третьих, действующая причина и, в-четвертых, определенная целесообразность. Эйдос (форма) не существует отдельно, но всегда воплощается в материи. Тогда так и будем говорить о материально осуществленной форме, что, как нам кажется, будет понятно всякому. Что каждая вещь так или иначе действует, например, дерево растет, камень так или иначе меняет свою форму в зависимости от окружающей обстановки, — это тоже понятно каждому. И то, что каждая вещь имеет определенный смысл и предназначена для какой-нибудь своей цели, это едва ли вызовет у кого-нибудь сомнения. Ведь все же вещи меняются — молодеют, стареют, получают более чистую форму, хиреют, а то и просто уничтожаются и умирают. Вишневое дерево произвело определенного рода ягоды. И эти ягоды есть та цель, которую преследовало вишневое дерево, покамест произрастало. Детские салазки постепенно расшатывались и в конце концов сломались. И эта поломка есть та цель, к которой неизбежно стремилось расшатывание салазок. Так не проще ли будет сказать, что каждая вещь имеет причинно-целевую сторону, что она по какой-то причине произошла и какой-то цели достигла, положительной или отрицательной? Но тогда не проще ли будет сложные рассуждения Аристотеля свести к одной и общепонятной фразе: *каждая вещь есть овеществленная форма с причинно-целевым назначением.*

Точно так же эту четырехпринципную структуру вещи можно выразить даже и просто без всяких четырех «причин», а только в виде одного и единственного принципа, тоже всем понятного, но, конечно, требующего некоторого разъяснения. Что это за принцип? Ведь если бы мы овладели этим принципом, то, можно сказать, вся эта сложнейшая аристотелевская философия

предстала бы перед нами в простейшем и понятнейшем виде, который и разъяснять-то было бы нечего. Конечно, здесь, как говорится, нужно было бы говорить «своими словами». Но это нисколько не худо, поскольку книга наша предназначается для юношества, которому «свои слова» могут прийти в значительной мере на помощь.

Возьмем соотношение эйдоса (формы, или идеи) и материи. В нашем житейском быту материю понимают слишком прозаически, просто как материал, из которого что-нибудь делается. Но даже если понимать материю как простой материал, то оформление материи для получения из нее какого-нибудь предмета уже предполагает некоторый хотя бы примитивный художественно-творческий принцип оформления материи.

На дворе валялись какие-нибудь дрова, какие-нибудь доски или бревна или просто какие-нибудь палки или деревянные дощечки. Но вот я позвал плотника и сказал ему, чтобы он сделал для моей собаки хорошую, прочную и красивую конуру, чтобы моя собака могла прятаться в ней в дождливое или морозное время. Плотник стал советоваться со мной, какие сделать стенки для этой конуры, какую сделать крышу, какую сделать дыру для пролезания собаки. Я с ним долго беседовал. Одни стенки показались нам неподходящими, и мы решили сделать другие. Крышу конуры мы тоже решили сделать особой формы. Плотник, узнавший о моих намерениях, сказал: не лучше ли будет для полной ясности сначала начертить эту конуру на бумаге? И когда я вместе с ним начертил план конуры, то плотник еще задал мне несколько вопросов, так как ему хотелось, чтобы конуру не продувало, чтобы через нее не проникала вода, чтобы собаке было уютно спрятаться от непогоды, чтобы отверстие конуры было не очень велико, но и не очень мало и т. д. Мой плотник много копался в дровах, которые валялись на дворе, много пилил и строгал, много прибивал и забивал. И в результате получилась хорошая собачья конура, уютная для собаки и приятная для моего взгляда.

Спрашивается теперь: где же это в собачьей конуре эйдос (форма, идея) и где ее материя? Когда я смотрю на эту конуру, я забываю и думать о каких-нибудь эйдосах и о какой-нибудь материи. Для меня это просто собачья конура, и больше ничего. Но этого сказать будет мало. Дело в том, что и мой плотник, и я сам много думали, прежде чем построить эту собачью конуру. Сам эйдос — это ведь ничто. В крайнем случае, это только наша мысль с моим плотником, или, в крайнем случае, это только чертеж на бумаге. Но ведь собака будет жить не в эйдосе конуры, а в самой конуре; и она будет жить не в чертеже конуры, но в

самой конуре. И любуются мои приятели не на эйдос конуры, но только на саму конуру, и не на те дрова, которые валялись у меня во дворе или в саду и из которых сделана конура, но на саму конуру.

Другими словами, овеществление эйдоса конуры в ее материи есть не что иное, как *удачно и целесообразно сделанное произведение*, то есть результат работы, имеющий прямое отношение к мастерству, а значит, в конечном итоге, и к художественным устремлениям самого мастера. Конечно, собачья конура — это чересчур элементарный пример, где творчество проявляется минимально, хотя плотник может сделать эту конуру хорошей или плохой, красивой или уродливой. Но ведь и художественные произведения могут быть и хорошими, и плохими. И тем не менее самый принцип воплощения эйдоса в материи, о котором мы говорили выше, всегда есть обязательно только определенный творческий принцип, хороший или плохой. В обыденной жизни мы тоже говорим о форме, которая оформляет тот или иной материал. Но это наше признание всегда слишком прозаично. Мы не знаем ни того, что такое эйдос вещи, — в крайнем случае, для нас это только план вещи; ни того, что такое материя вещи, — в крайнем случае, для нас это только сырой материал вещи. Но у Аристотеля понятие «эйдос вещи» проанализировано тончайшим образом; и что такое у него материя вещи, об этом пишутся целые диссертации и целые толстые тома, до того тончайше и изящнейше разработана эта категория у Аристотеля. Что же касается нас, то в нашей настоящей работе достаточно будет указать только на обязательный и общий *творческий принцип* соотношения эйдоса, или формы, и материи у Аристотеля. Это будет, во всяком случае, указание на центральную позицию Аристотеля в данном вопросе.

То же самое мы должны сказать и о двух остальных принципах построения каждой вещи, то есть об ее причине или о той действующей причине, в результате которой она появилась, и о том виде, о той ее конечной форме, которой она отличается от других вещей, сделанных из тех же материалов. В самом деле, пусть мы рассматриваем картину, на которой изображается тонущий корабль, или мирный пейзаж, или букет цветов, или портрет человека. Художник много старался, чтобы придать своей картине соответствующий вид. Он пробовал и одни краски, и другие, и третьи. Он много раз стирал и уничтожал ту или иную изображенную им деталь. Кроме того, он много лет учился, чтобы стать зрелым художником. Он получал то или иное образование, имел те или иные идеи, защищал их и спорил против других идей. Но видим ли мы все эти действующие причины на картине?

Нет, мы их совершенно не видим. Конечно, существует целая научная дисциплина, а именно, искусствознание, которое учит нас опознавать и изучать все детали и все происхождение данной картины. Но можно ли сказать, что картины пишутся только для профессоров искусствознания? Нет, хотя их можно бесконечно анализировать, но пишутся они решительно для всех; и воспринимаются они всеми вполне непосредственно, решительно без всякого анализа, решительно без всяких научных деталей. И только уже потом, после восприятия картины как некой неделимой цельности, можно, а иной раз даже и нужно (хотя это и не всегда удается) анализировать картину, изучать ее мельчайшие детали и толковать о причинах ее появления. То же самое необходимо сказать и о той цели, которой достигает данная картина, о результатах ее как некой целостности и о результатах воздействия ее на тех, кто ее рассматривает. В картине, при непосредственном ее рассмотрении не видно ни ее причин, ни ее целей, а видна только она сама. И это опять-таки касается не просто только одних художественных произведений. Ведь и все то, к чему мы вовсе не склонны относиться художественно, тоже откуда-то произошло и тоже достигает какой-нибудь цели; и притом все равно, хороши или плохи все эти причины и все эти результаты состояния вещи в данный момент. Таким образом, действующая причина вещи и ее целевой результат тоже различаются только в нашей мысли. Сами же по себе они вовсе никак не различаются. И я сажусь не в причину кресла, а в само кресло; и я сажусь не в целевой результат происхождения кресла, но в само кресло.

Поэтому, подводя итог последнему нашему рассуждению, мы должны сказать, что Аристотель своей теорией четырехпринципной структуры вещи исходил исключительно только из того, что каждая вещь есть результат творчества, причем неважно, хорошее ли это произведение или плохое. Заметим также и то, что при конструировании в своей теории двух последних принципов Аристотель исходил еще из определенного намерения. Дело в том, что уже ведь и первая пара из этих четырех принципов, а именно эйдос и материя, достаточно глубоко и выразительно рисует художественно-творческий подход Аристотеля к действительности. Но ведь если мы садимся не в идею кресла, но в само кресло, и не в материю кресла, а в само кресло, и делаем отсюда вывод, что каждое кресло как материальное осуществление эйдоса есть произведение некоего творчества (хорошее или плохое), то ведь только так же можно сказать, что мы садимся вовсе не на художественное воспроизведение кресла, но в само кресло, и что

тем самым художественность кресла тоже является категорией достаточно абстрактной. Вот эту-то абстракцию при своем конструировании вещи Аристотель и уничтожает тем, что вводит в конструкцию вещи также и причину, происхождение и ее целевой результат. Введение этих двух последних принципов делает вещь и фактически действующей, и целесообразно направленной. Другими словами, эти последние два принципа превращают вещи в процесс жизни, делают их живыми организмами, в результате чего художественность вещи оказывается вполне тождественной с ее материальным совершенством, так что красивая посуда, которую мы употребляем для пищи, оказывается одновременно и красивейшей, и прочнейшей, и красивая шляпа, которую мы носим на голове, становится и произведением художественного творчества, и в то же время прочной, сделанной из доброкачественного материала, удобной для ношения и вообще обладающей всеми признаками ее наилучшего и вполне утилитарного использования. Таким образом, только эти последние два принципа делают красивую вещь не только художественной, но и отвечающей всем требованиям самого обыкновенного и вполне бытового утилитаризма.

Важно заметить, что четыре принципа, о которых говорит Аристотель, могут быть воплощены в вещи наиболее совершенным способом, и тогда они создают организм, не только устроенный целесообразно, но хорошо и даже прекрасно. Таким образом, наличие художественного произведения зависит от степени совершенства в целостном единстве четырех принципов. Если же степень их воплощения лишена меры, недостаточна или, наоборот, преизбыточна, то и организм отличается ущербностью, а значит, он лишен художественности, красоты, пользы, целесообразности и являет собою пример чего-то плохого, неудачно сделанного, некрасивого, нецелесообразного. Все многообразие вещественного мира основано на разных соотношениях эйдоса (формы, или идеи) и материи в их причинно-целевом воплощении. Вот почему четыре принципа могут наличествовать и в самой прекрасной вещи, и в самой безобразной. И там и здесь есть своя мера соотношения, и каждый раз разная, иначе бы мир предстал как скучное однообразие одинаково сконструированных предметов.

Художественно-творческий первопринцип в связи с учением о ступенчато-восходящем, или иерархийном строении жизни и бытия

Теперь нам остается только изучить способы применения у Аристотеля этого художественно-творческого первопринципа на разных стадиях развития жизни и бытия. Дело в том, что формулированный выше художественный первопринцип получает у Аристотеля весьма разнообразное применение в связи с тем, что для Аристотеля, как и вообще для всей античной философии, не существует никакого безразличного бытия, которое не обладало бы никакой жизненной ценностью. Для естествознания Нового времени все изучаемые предметы обладают одной и той же жизненной ценностью; и лягушка в биологическом отношении нисколько не менее ценна, чем самое красивое, самое развитое и самое умное животное существо. Луна для нас ничем не хуже Солнца, а наше Солнце ничем не хуже и не лучше любого небесного светила. Поэтому для нас нет верха или низа в ценностном смысле слова. Все одинаково может считаться и верхним, и нижним, и высшим, и низшим — исключительно только в зависимости от избираемой нами начальной точки отсчета, а точек этих имеется бесконечное количество. Совсем другое представление о жизни и бытии мы находим у античных философов. Для них одно — более ценно, другое — менее ценно; и если воспользоваться установленной нами терминологией Аристотеля, то одно — более художественно, другое — менее художественно. И тут любопытно также и то, что античные мыслители, будучи стихийными материалистами, для предметов разной ценности устанавливают и соответствующие пространственно-временные места для их существования.

То, что хорошо и ценно, то и пространственно выше, а по времени — более охватно и более богато. Самое высокое по своему пространственному бытию и самое всеохватное время осуществлено у древних в виде неба, которое для них не просто уходящее в бесконечную даль пустое пространство, но совершенно определенный участок жизни и бытия, находящийся на определенном расстоянии от земли. И это расстояние известно, потому что, по словам поэта Гесиода, низвергнутый с неба Гефест летел на землю девять суток. Если использовать точные данные подобного рода мифологии, то современная физика без труда исчислит в точнейшем виде расстояние от неба до земли. В некотором смысле слова небо — это даже какой-то твердо установленный купол. Недаром у античных поэтов говорится о железном или медном небе, а древнерусские переводчики недаром употребляли слово «твердь» для обозначения, может быть, не столько физической твердости, сколько духовной утвержденности небесного купола. Боги,

которых древние понимали как некоторого рода принцип истины, красоты, да и всего бытия вообще, жили в основном, конечно, именно на небе. И если они назывались еще олимпийскими богами, то это потому, что известную гору Олимп в Греции считали настолько высокой и настолько священной, что мыслилось соприкасание ее вершины с самим небом и даже тождество с ним.

Совершенно ясно, что при таком разнокачественном подходе к ступенчатому оформлению жизни и бытия последние получали также и совершенно разное художественное оформление. И выставленный выше художественно-творческий первопринцип получает у Аристотеля (да и почти у всех античных философов) совершенно неузнаваемый вид в зависимости от сферы своего применения. Коснемся этих ступеней жизни и бытия, начиная с низших форм и постепенно переходя к высшим.

1. Художественная роль материи. Ниже всего, как это ясно, находится у Аристотеля *материя*. Однако уже здесь исходный художественный первопринцип заставил Аристотеля не просто находить в материи какую-то бесформенную глыбу мертвых материалов. Материя несет с собой всю ту четырехпринципную структуру бытия, о которой мы говорили выше. Но, конечно, несет она ее вполне специфически. Она, правда, определяется у Аристотеля как лишенность всяких форм. Но это не просто отсутствие всяких форм, но и бесконечная творческая возможность. Она есть принцип осуществленности эйдосов-форм. Но без такой осуществленности эйдосов-форм, очевидно, их и вообще не существовало бы. Ниже мы увидим, что своя специфическая материя свойственна даже и самым высоким, высочайшим ступеням космического развития. Боги, например, тоже являются материальными телами; и только необходимо учитывать, что эта материя очень тонкая и всепронизывающая, то есть божественные тела — эфирные тела.

2. Природа как произведение искусства. Материя проявляет себя прежде всего в виде тех или иных *пространственных и временных* форм. К сожалению, здесь нет возможности входить во всю глубину вопроса. Но одно остается вне всякого сомнения: и пространство, и время у Аристотеля не являются безразличными и бесконечными черными дырами, но всегда имеют свою физиономию, всегда бурлят жизненными стремлениями и всегда отвечают на тот или иной вопрос ценностного характера.

Очень важно учение Аристотеля о *природе*. И здесь Аристотель остался живым античным человеком, для которого

природа всегда бурлила бесконечными возможностями. Ведь если применять к ней установленный Аристотелем первопринцип, то природные вещи и вся природа, взятые в целом, обязательно как-то осмыслены, обязательно являются той или иной смысловой картиной. Но, будучи материей и формой, аристотелевская материя, конечно, полна всякого рода причин и, в частности, самоподвижности и всякого рода целей, без установления которых, по Аристотелю, невозможно было бы даже и понять самого направления так или иначе движущихся тел. На этом основании многие даже чересчур преувеличивали значение целевого принципа, необходимого для аристотелевской природы, так что всю натурфилософию Аристотеля только и сводили к телеологии, то есть к учению о целях. Это совершенно неправильно, поскольку в аристотелевской природе действовали отнюдь не только цели, но и всякого рода причины, всякого рода эйдосы и прежде всего сама же материя. Поэтому будет гораздо ближе к истине, если мы будем говорить не о телеологии Аристотеля, но о художественной натурфилософии, то есть творчески сконструированной природе, построенной как всякий целостный организм по четырем аристотелевским принципам. А что благодаря этому и весь космос получал у Аристотеля художественное оформление — об этом и говорить нечего.

Поднимаемся выше по ступеням жизни и бытия.

3. Душа есть не что иное, как принцип живого тела. После неорганической и органической природы мы наталкиваемся на мир *одушевленных* существ, включая и весь *человеческий* мир. Четырехпринципная структура и здесь у Аристотеля на первом плане. Спецификой этого плана является область *души*, понимаемая тоже весьма разнообразно, начиная от размножения и роста живых существ и кончая наличием у них развитой психики. Не будем удивляться тому, что душа трактуется у Аристотеля как организующий, управляющий и даже повелевающий принцип. Ведь душа тоже есть своего рода эйдос. Только она не эйдос вообще, но «субстанция в качестве эйдоса физического тела, в потенции обладающего жизнью». Другими словами, душа есть, по Аристотелю, попросту говоря, жизнь тела, и только более аналитический и более подробный анализ изложения заставляет Аристотеля говорить не просто о жизни, но о «жизненных возможностях», и не просто о «жизненных возможностях», но еще и о «физических возможностях» жизни. Вот почему у Аристотеля, как и у многих античных философов, душа управляет телом. Если это не понимать слишком буквально и слишком абсолютно, поскольку часто не душа управляет телом,

а тело душой, но понимать эйдетически, в том смысле, например, как таблица умножения «управляет» всеми нашими количественными расчетами, то подобное определение Аристотеля станет вполне понятным. Это управление тела душою не логическое, не механическое и не этическое, но — жизненно-творческое или, мы бы сказали, *художественное*. По тому, как ведет себя тело животного, мы узнаем и сущность этого животного. Наблюдая человеческое тело, мы наблюдаем его внутреннюю причинно-целевую направленность осмыслять жизненную стихию тем или другим способом. Это и значит, что душа для Аристотеля есть не что иное, как прежде всего принцип художественного оформления живого тела.

Вообще говоря, Аристотель различает три типа души — растительную, ощущающую (животную) и разумную. Четырехпринципный характер художественного оформления рассматривается Аристотелем на каждом таком отдельном уровне и везде обладает специфическим характером. Разумная душа тоже имеет и свой эйдос, и свою материю, и причинно-целесообразную направленность. В этом отношении разумная душа вполне аналогична живой природе. Разница здесь заключается только в том, что в природе творящее и творимое начало — одно и то же, а в человеке творящий субъект отличен от того художественного произведения, которое он создает. Поэтому неправильно выдвигать на первый план только подражательный характер искусства у Аристотеля.

Говорят, что у Аристотеля искусство есть подражание природе. В абстрактном виде такое положение имеет свой смысл. Фактически, однако, природа у Аристотеля уже сама по себе является художественным произведением, поскольку в ней эйдосы и материя, то есть внутреннее и внешнее, слиты в одно неразличимое целое. Поэтому с точки зрения Аристотеля можно было бы сказать, что также и природа есть подражание человеческому искусству. Правда, в таком способе выражения имеется некоторое неудобство, поскольку такой тезис у современного читателя ассоциируется с разного рода теориями чисто субъективистского характера. Поэтому будем говорить, что, по Аристотелю, искусство есть подражание природе, но тут же будем иметь в виду и то существенное уточнение тезиса, которое мы сейчас формулировали.

Итак, поднимаясь по ступеням бытия снизу вверх, мы дошли до разумной души. Тем самым мы подходим к двум фундаментальным проблемам философии Аристотеля. Коснемся кратко и этих двух проблем, которые к тому же являются и завершением философии Аристотеля, если ее брать в целом.

Художественно-творческий первопринцип в его завершении

1. Подобно тому, как всякое материальное тело есть нечто, то есть является тем или иным эйдосом, и подобно тому, как эйдос живого тела есть принцип его жизни, то есть его душа, подобно этому и всякая душа, движущая телом в том или другом направлении, тоже имеет свой собственный эйдос, который Аристотель называет Умом, так что душа, по Аристотелю, есть не более чем энергия Ума, и это уже по одному тому, что «энергия ума есть жизнь».59 Итак, всякая душа, то есть всякий тип души в силу своего четырехпринципного строения является прежде всего эйдосом. Но человеческая душа, которая реально существует в жизни, есть, по Аристотелю, смешение разных душ и прежде всего души растительной, ощущающей и разумной. Ценность этих душ весьма различная. Растительная и животная сторона души находится в вечном становлении. А это значит, что растительная жизнь может зарождаться, расцветать и увядать, а главное, и умирать. Поэтому, с точки зрения Аристотеля, весьма трудно было бы говорить о бессмертии индивидуальной человеческой души. Ее растительная и животная сторона может завершиться и кончиться, так что тем самым умирает и индивидуальная душа человека.

Но вот в чем дело. Всякая душа есть прежде всего эйдос, так или иначе осуществленный или оформленный. Но сам-то эйдос, с какой бы стороны мы к нему ни подходили, так же неподвержен изменениям, и в частности смерти, как и таблица умножения не допускает никакого пространственно-временного к себе подхода. Ведь бессмысленно было бы говорить о том, что единица, двойка, тройка и т. д. как-нибудь пахнут, как-нибудь осязаемы нашими пальцами или вообще нашим телом, как-нибудь видимы или слышимы. Значит, индивидуальная человеческая душа вполне смертна, но ее эйдос ни в каком отношении не может считаться смертным, поскольку применять к нему категорию времени было бы совершенно невозможно и вполне бессмысленно.

Тут, однако, нужно иметь в виду еще и то, что эйдосы, какие бы то ни было, не существуют в отдельности, потому что существовать в отдельности — это значило бы распределяться по пространству на том или другом расстоянии друг от друга. Но к эйдосу неприменимо ни понятие пространства, ни понятие времени. Следовательно, все эйдосы, которые только возможны,

существуют вместе и нераздельно, как единое целое. И в этом смысле все эйдосы, взятые в целом, представляют собою то, что Аристотель называет *Умом*. Уже разумная душа является не чем иным, как «местом для эйдосов». Вот тут-то эйдетический Ум в человеке и трактуется Аристотелем как нечто, не подлежащее никакой пространственно-временной характеристике. Вот он-то и бессмертен. И этот *переход от понятия души к понятию Ума* есть первая из тех проблем, которыми завершается вся философия Аристотеля в целом.

2. Ум есть эйдос всех эйдосов. Итак, в бытии и в жизни нет ничего выше эйдосов, или выше Ума. Этот Ум у Аристотеля и есть наивысшая ступень бытия. Аристотель затратил много труда для того, чтобы доказать эту первостепенную важность понятия Ума. Этот Ум, будучи наивысшей областью бытия в целом, является у Аристотеля, если сказать кратко, предельным понятием вообще. Он — «эйдос эйдосов». В человеческой душе разумный эйдос, будучи связан с другими типами эйдоса, относителен и только потенциален, поскольку он ограничен разными другими, менее совершенными типами души. Но Ум, взятый сам по себе, уже ровно ничем не связан и зависит только от самого себя. В этом смысле он вечно неподвижен. И далее, если индивидуальная человеческая душа движется в разных направлениях, то Ум всего космоса, охватывая собою решительно все, сам уже не может двигаться, так как он уже охватил в себе все; и потому вообще не существует ничего такого, куда или во что он мог бы двигаться.

Далее уже и человеческая душа, будучи и материей, и самодвижением, и самоцелью, воплощает в себе общую четырехпринципную структуру, но воплощает она ее относительно, непостоянно и условно. Следовательно, если снять все эти ограничения и сосредоточиться на эйдосе-Уме как на таковом, то и материя, и причина, и цель окажутся свойственными ему вполне в безусловном виде.

3. Ум, несмотря на всю свою свободу от чувственной материи, содержит свою собственную чисто умственную материю, без которой он не был бы художественным произведением. Никакие философы до Аристотеля не допускали в Уме существование материи. А если они ее и допускали, то в порядке еще неполной дифференцированности понятия Ума, или эйдоса. Однако никто так остро и принципиально не противопоставлял материю и Ум, как это делал Аристотель. И вот оказывается, что материя, столь существенно отличная от Ума, находит для себя абсолютное место и в самом Уме. Правда, это не та чувственная материя,

которая является предметом наших физических ощущений. Это — материя умственная, смысловая, ничем не отличная от эйдоса, внутриэйдетическая. И мы должны отдавать себе полный отчет в том, для чего же понадобилось Аристотелю вносить материю в недра самого Ума. Это совершенно непонятно тому, кто не понимает аристотелевской универсальности четырехпринципной структуры. А согласно этой структуре материя необходима для оформления эйдоса. Без нее он оставался бы только абстрактной возможностью, в то время как эйдос у Аристотеля есть не больше, как только момент во всякой вещи как в художественном произведении. Без своей умственной материи аристотелевский Ум не был бы каким-нибудь осуществлением, не имел бы своего картинного оформления и, следовательно, не был бы художественным произведением.

Ведь все понимают, что для художественного произведения необходимо сначала иметь тот или иной физический материал, сам по себе еще не имеющий прямого отношения к искусству. Но вот появился скульптор, который стал обрабатывать бесформенные куски мрамора, и — появилась прекрасная статуя. Вот эта художественная интуиция и заставила Аристотеля внести известного рода материю в недра самого Ума, хотя и абсолютного, хотя и космического, хотя и божественного.

4. Другие свойства абсолютного Ума, вытекающие из общеаристотелевской четырехпринципной структуры всего существующего: неподвижный перводвигатель, абсолютная закономерность бытия, «мышление мышления», совпадение субъекта и объекта в одной неделимой точке, абсолютная надкосмичность и абсолютная внутрикосмичность. Наконец, в четырехпринципную формулу жизни бытия входят, как мы знаем, моменты причины и цели. Примените это к аристотелевскому Уму, и вы получите великолепное учение Аристотеля об Уме как о *перводвигателе* и как об абсолютной *целесообразности*. Только не нужно, как это часто делается, слишком разрывать четыре основных принципа. Конечно, каждый из них есть нечто особенное, нечто специфическое; и каждый из них заслуживает специального анализа. Однако, и об этом мы уже несколько раз говорили, эти четыре принципа в своем бытии абсолютно нераздельны. И поэтому нельзя напирать только на то одно, что космический Ум у Аристотеля отличен от самого космоса и отделен от него. Да, он безусловно отличен от космического тела, как и всякий эйдос вещи отличен от самой вещи. Тем не менее космический Ум в то же самое время и тождествен с космосом. И если космос движется, то в этом смысле и космический Ум тоже

движется или, точнее, является причиной всякого движения, является целью всякого движения. Но тождество эйдоса и материи, как мы говорили выше, является причиной того, что вещь есть организм.

Следовательно, эйдос всего космоса, будучи отождествлен с ним как со своей материей, тоже есть причина органического строения космоса, причина его вечной жизни и причина его вечной целесообразности. Но космос есть единственно возможное бытие и единственно возможный универсальный предмет мышления. Следовательно, и космический Ум тоже есть Ум единственный и абсолютный и мыслящий сам же себя, поскольку он все вобрал в себя; и нет ничего другого такого, что он мог бы мыслить. Он есть «мышление мышления», и его мышление есть его действие, а его действие есть его мышление. В этом Уме есть свой субъект и свой объект. Но так как в нем ничего не существует, кроме его субъекта и объекта, то субъект его мышления и объект его мышления совпадают в одной нераздельной точке, как и вообще совпадают в нем в одной точке все четыре основных принципа универсального одушевления.

Три концепции Ума — перводвигателя у Аристотеля

В современной науке выдвигалось учение о том, что Аристотель создал не одну и единственную концепцию Ума, но что таких концепций можно найти у него целых три. И поскольку эти три концепции не обладают у него второстепенным и случайным характером, но должны трактоваться нами как три совершенно разных подхода к этой проблеме, то мы кратко коснемся этих трех концепций.

Первая концепция пока еще чисто платоническая. Она сводится к тому, что Ум является наивысшим и окончательным бытием, что от него все зависит и что от него, в частности, зависит мировая Душа, которая есть принцип движения всего космоса в круговом порядке. Ум и есть не что иное, как царство богов-идей, высших, или надкосмических, и низших, или звездных. То новое и оригинальное, что мы находим у Аристотеля в сравнении с Платоном, это весьма дифференцированное понимание Ума, которое привело Аристотеля к его *второй* концепции.

Во-первых, Ум у Аристотеля есть мышление и, во-вторых, мышление самого же себя, то есть «мышление мышления». В-

третьих, он содержит в себе свою собственную умственную материю, которая дает ему возможность быть вечной красотой (поскольку красота есть идеальное совпадение идеи и материи). В-четвертых, Ум у Аристотеля эйдос эйдосов и потому разделяет судьбу всякого эйдоса, а именно: быть одновременно отличным от материи (то есть от космоса) и тождественным с ней (то есть с космосом).

В-пятых, Аристотель настолько влюблен во все умственное, а следовательно, и в Ум, что мировая Душа теряет для него платоновский смысл. Уже в человеке бессмертна только его разумная душа в противоположность телесной душе, которая вполне смертна. По Аристотелю, Душа мира должна была бы иметь унизительное существование, поскольку она приказывала бы телу космоса двигаться не так, как ему свойственно по его естеству, но по своему собственному произволению; и поскольку тело совершенно отлично от души, то их гармония была бы только чем-то случайным, так что сама душа была бы лишена всякого блаженства и пребывала бы в вечных потугах и муках, вроде мифического Иксиона в царстве смерти, принужденного за свои грехи бесконечно вращаться вместе с огненным колесом, к которому он прикован.

Но отсюда вытекает *третья* концепция Ума у Аристотеля, значительно отличная от Платона. Дело в том, что все в космосе движется и всякое движение зависит от другого движения; но это значит, что есть некое движение, которое движет само себя, а тем самым уже и все другое. У Платона это — душа. У Аристотеля же это — Ум, который движет решительно всем и потому есть жизнь как вечная энергия, но который сам уже трактуется у Аристотеля как неподвижный, потому что его подвижность потребовала бы для себя еще какой-нибудь другой причины, а ничего более высокого, по Аристотелю, не существует.

Но интересно не только это учение Аристотеля о вечно движущем и неподвижном Уме. Оказывается, что, поскольку он неподвижен, сам он ни к чему не стремится и, в частности, ничего не любит. А все остальное, что существует, кроме Ума, вечно подвижно, вечно стремится и, конечно, вечно стремится именно к Уму как к высочайшему благу и вечно его любит. Ум не любит никого и ничего. А все, что вне Ума, любит именно умственную жизнь, поскольку без Ума вообще нигде не было бы никакой целесообразности и никакой закономерности.

По поводу этой третьей, уже чисто аристотелевской теории Ума необходимо сделать следующие два замечания.

Во-первых, если Ум, по Аристотелю, есть всеобщая цель, и потому все его любят, то отсюда вытекает и то, что Ум, будучи

целью, не то что вообще ничего не любит, но поскольку все вообще любят его самого, Ум, несомненно, тем более должен любить самого себя. Ведь от всего прочего он отличается только тем, что он не есть постепенное достижение цели, но уже достигнутая цель. А это значит, что он должен любить самого себя и не любить ничего другого, поскольку все другое есть только стремление к цели, часто даже малосовершенное, а не достигнутая цель. Но у Аристотеля так и получается. Правда, Аристотель не говорит прямо о любви Ума к себе самому, но зато он говорит о вечной самоудовлетворенности Ума и о вытекающем отсюда его вечном блаженстве. Следовательно, так или иначе, Ум у Аристотеля любит самого себя; и то, что он не любит ничего другого, это для него только естественно.

Во-вторых, эта теория любви Ума к самому себе и отсутствие у него любви ко всему другому есть не что иное, как *специфически античное учение*. Аристотель здесь, как и везде, типичный античный мыслитель. Ведь Ум у него не есть кто-нибудь, а только что-нибудь. Или, выражаясь точнее, Ум у Аристотеля вовсе не есть личность; а ведь только личность может любить или ненавидеть. Но почему же, спросят, Ум у Аристотеля не есть личность? Ведь он же есть не что иное, как «эйдос эйдосов», а платонически-аристотелевские эйдосы, взятые в своем предельном обобщении, являются ведь не чем иным, как богами. Но тут-то и выясняется, что языческие боги вовсе не суть личности. В этом отношении является самой настоящей истиной то обычное мнение, что боги суть результат обожествления сил природы (и, мы бы добавили, материальных сил общества). Где же тут личность? Все личные свойства, приписанные мифологией богам, являются обыкновенными бытовыми человеческими свойствами. Да, кроме того, и сам человек, по Аристотелю, тоже не есть личность, а есть только разум. Все же остальное в нем то же самое, что и в животных. Правда, при таком понимании языческих богов они являются чем-то чересчур рациональным и холодным, далеким от конкретной жизни человеческой души. Но так оно и есть. А иначе мы впадем в модернизацию язычества и будем христианизировать то, что никакого отношения к христианству не имеет.

Характер религиозности Аристотеля

Само собою ясно, что сейчас мы подошли к вопросу, который

иначе и нельзя понимать, как вопрос о религии Аристотеля. Здесь мы начнем с трех пунктов, которые разумеются сами собой и которые мы могли бы сформулировать следующим образом.

1. Аристотель бесконечно далек от детской наивности религиозно-мифологических представлений своего народа. Стоит прочитать всего только несколько страниц, посвященных у Аристотеля принципиальному разъяснению того, что он называет «первой философией», чтобы убедиться в полной самостоятельности его философского мышления и в его полной независимости от каких бы то ни было догматов веры. Он подвергает анализу самые последние, самые высокие и максимально принципиальные основы жизни и бытия. Здесь он совершенно бесстрашен. И здесь для него существует лишь то, что осмысленно, доказано и приведено в систему. В этой философии, повторяем, нет ровно никаких недоказуемых и в то же время безусловно повелительных догматов веры. Аристотелевская философия — это царство всепобеждающей силы человеческого разума. И этот разум Аристотель не устает превозносить и восхвалять, почему и неудивительно, что вся жизнь и все бытие трактуется у него как царство разума и завершается всепобеждающей силой Ума. Современным атеистам вовсе не страшен этот аристотелевский Ум. Ум этот есть у Аристотеля просто-напросто принцип всеохватывающей и всемогущей закономерности бытия. Мы не вправе отвергать эту всеобщую закономерность и притом даже в тех случаях, где она нам еще не ясна и нами еще не изучена. Или мы признаем Ум как ориентир в хаосе жизни и бытия, и тогда он является для нас абсолютной истиной и абсолютной необходимостью, хотя и достигаемой нами только постепенно и только в результате бесконечных и вполне относительных усилий мысли. Или такой Ум вовсе не есть для нас какой-нибудь первопринцип, и тогда все для нас погибает в сплошном хаосе бытия, ни в каком отношении не познаваемом. Аристотель — это апостол разума, хотя он и прекрасно понимал, что многознание доставляет много забот.

2. Однако, чтобы отдать дань справедливости учению Аристотеля о разуме, необходимо сказать, что Аристотель был очень далек от какой бы то ни было односторонности в этом учении. Конечно, разум для него не только высшая сторона души, но и вообще высшая сторона всей действительности, являясь ее последней целесообразностью и системой ее закономерности. Но Аристотель прекрасно знал, что реальная человеческая душа полна не только разумных стремлений, но и таких стремлений,

которые далеко выходят за пределы разума. Даже больше того. Некоторые из этих внеразумных способностей не только полезны для человека, но и совершенно необходимы. И если мы говорим, что Аристотель влюблен в рассудочное построение, то в то же самое время мы утверждаем также и то, что Аристотель влюблен в жизнь вообще и его рассудочные построения неотделимы от его живого и, можно сказать, прямо-таки влюбленного отношения к жизни. И это проблема, вообще говоря, очень широкая, о ней для характеристики личности Аристотеля можно было бы говорить очень много. Но мы ограничимся здесь лишь рассуждениями Аристотеля о пользе гнева и его полной необходимости в разных случаях жизни.

Согласно сообщению Сенеки, «Аристотель говорит, что гнев необходим; человек ничего не в силах добиться, если гнев не наполнит душу, разгорячив сердце. Однако пользоваться гневом надо не как вождем, а как рядовым воином… Аристотель — защитник гнева, он запрещает нам искоренять его, потому что гнев — шпоры добродетели».60 В том же фрагменте приводится свидетельство и Цицерона: «Перипатетики говорят, что волнения души необходимы, но назначают им определенную меру, за которую они не должны выходить. Их нельзя искоренять, они не только естественны, но и даны природой на пользу… Борьба за законы, за свободу, за родину не имела бы никакой силы, если бы мужество не воспламенялось гневом. И не только воинов, но и государства нет без некой гневной суровости. Ритора тоже не только в обвинительной, но и в защитительной речи они (перипатетики) не одобряют, если у него нет гневной остроты. Если даже он не чувствует гнева, все равно он должен, как они считают, изобразить гнев словами и жестами, чтобы эта игра ритора зажгла гнев слушающих. Они считают еще, что не будет зрелым человеком тот, кто не умеет гневаться; а то, что мы называем мягкостью, они называют порочной вялостью».

Стобей цитирует Аристотеля: «Как дым ест глаза и не дает видеть того, что положено в напиток, так гнев, поднявшись в сознание, затемняет его и не дает заметить нелепые ошибки разума».

Таким образом, в своем учении о разуме Аристотель всегда проявлял себя как реалистически мыслящий философ. Он был влюблен и в разум, и в рассудок, а его терпеливость в изучении научных деталей вызывает у всех глубочайшее удивление. Тем не менее другие стороны человеческой души, отнюдь не рассудочные, тоже всегда принимались им во внимание как во всей своей положительной, так и во всей своей отрицательной значимости для достижения знания. Поэтому и в области религии

его оценка народных религиозных верований отнюдь не такая простая, как это представляется многим.

3. Аристотель всегда оставался сыном своего народа и безусловным патриотом, для которого исконные верования греческого народа были чем-то родным, чем-то уютным, чем-то милым и ласковым, чем-то мудрым и неопровержимым. Казалось бы, для чего ему нужно было жить в атмосфере врачебных традиций, связанных с культом Асклепия? А вот он не только использовал высокорелигиозный смысл врачебного искусства, но даже самого себя считал отдаленным потомком Асклепия. Казалось бы, какое отношение такая строго научная философия имеет к мифологии? А вот оказывается, что философия, как и всякое знание, возникает, по Аристотелю, из удивления перед загадками жизни, так что в этом отношении и мифы тоже являются результатом изумления перед жизнью и бытием и представляют собою акты некой мудрости. «Но тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление)».61

Мифы не кажутся Аристотелю заблуждением невежественных людей. Они как бы своим особым языком говорят о важных для философа проблемах, например, о первых сущностях или идеях и даже практически полезны. Мы читаем: «От древних, из глубокой старины дошло к позднейшим поколениям оставленное в форме мифа представление о том, что здесь мы имеем богов и что божественное [начало] объемлет всю природу. А все остальное [содержание] уже дополнительно включено сюда в мифической оболочке, чтобы вызвать доверие в толпе и послужить укреплению законов и [человеческой] пользе: ибо [в этих преданиях] богов объявляют человекоподобными и похожими на некоторых других животных, а также говорят в связи с этим другие вещи, схожие с тем, что было сказано [сейчас]. Если бы поэтому, отделив эти [наслоения], принять лишь тот основной факт, что первые сущности они считали богами, можно было бы признать, что это сказано божественно [хорошо]; и так как вероятно, что каждое искусство и каждая наука неоднократно открывались в возможных пределах и снова погибали потом, можно было бы подумать, что и эти мнения указанных мыслителей сохранились как реликвии вплоть до наших времен.

Таким образом, вера предков и точка зрения, дошедшая от первых мыслителей, ясна нам только в этой мере».62 Итак, Аристотель вовсе не пользуется мифами для своей философии,

основанной на чистом разуме; но к исконным мифам своего народа он относится с уважением, находя в них результат общенародной мудрости.

4. Аристотель, основываясь на чувственном опыте, но находя в нем разумные основы, конструирует основание всего космоса при помощи таких категорий, которые приходится и нам, и ему самому интерпретировать как религиозные, так что чисто мыслительная конструкция космоса завершается учением об абсолютной мировой закономерности, или об Уме, который вовсе не обязательно называть богом, но который сам Аристотель склонен трактовать вполне религиозно. Это тот результат аристотелевской философии, который нельзя не считать удивительным. Казалось бы, что тут божественного, если в космосе признается его вечная закономерность? Мы в настоящее время в этих случаях говорим просто о законах природы и общества и ничего божественного в них не находим. Но вот у Аристотеля оказывается, что в глубине бытия и жизни, если ее понимать как абсолютную истину, ничего и не существует, кроме этой вполне самодовлеющей и вполне ни от чего другого не зависящей закономерности сущего. И Аристотель вовсе не склонен все время говорить здесь о богах или о боге, поскольку все эти космические конструкции получены у него на путях вполне очевидного и самостоятельного человеческого чувства вселенской закономерности. Ему ничего не стоит опровергнуть существование мифического певца Орфея, а его песни приписать каким-нибудь вполне реальным творцам.

Поскольку, однако, в конструктивном смысле религия ему ничего другого и не дает, то также он вполне готов называть свой надкосмический, а вернее, чисто космический Ум неким божеством. Религия и мифология не дают тут Аристотелю ровно ничего нового и неожиданного, поскольку новое и неожиданное получено им на путях науки. Но если вы хотите эту космическую закономерность называть божеством, — пожалуйста, думает Аристотель, называйте. Получается так, что научная философия не зависит от религиозных принципов. Она сама приходит к таким всеобъемлющим для бытия выводам, которые могут вызывать религиозные аналогии, и не только в античности, но и в Средние века, когда наследие Аристотеля, и особенно его учение об Уме, управляющем миром, перетолковывалось в христианском духе.

Божество мыслится вечным, а космос у Аристотеля тоже вечен, божество мыслится несозданным, а космос у Аристотеля тоже никем и ничем не создан. Божество мыслится всемогущим и всегда действующим, а космос у Аристотеля тоже всемогущ, и его

действие непрерывно и бесконечно. Божество вполне самодвижно, и его движения ни от чего не зависят, кроме как только от него же самого; а материя тоже самодвижна, и возникающий из нее космос тоже самодвижен.

Самодовлеющая закономерность космоса заключена в нем же самом. Но ничто не мешает, условно и предварительно, рассматривать ее и самостоятельно. И тогда придется считать ее ни от чего не зависящей и абсолютно свободной, мыслящей только самое же себя (а не что-нибудь иное, ибо все иное оно уже и вобрало в себя), а значит, и самодовольной, и всеблаженной. Так почему же это не бог? Если хотите, пожалуйста, называйте это богом. Аристотель пишет: «А мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет — самый лучший [тоже] в наивысшей мере. При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысля [его], так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он обладая [ими], так что то, что в нем, как кажется, есть божественного, это скорее само обладание, нежели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам — иногда, богу — всегда, то это изумительно; если же — лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть.

И жизнь, без сомнения, присуща ему; ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность; и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог».63

5. Религиозно-философское бесстрашие Аристотеля. Все такого рода высказывания Аристотеля на первый взгляд производят, конечно, впечатление какого-то исповедания веры. Однако все наше предыдущее изложение неопровержимо доказывает ту истину, что Аристотель достигал выводов, имеющих вид религиозных догматов, но постигал их на путях научно-философского исследования. Было бы чего проще воспользоваться традиционными верованиями своего же собственного народа. Однако ничего подобного не произошло. Аристотель рассуждал так и проводил свое научно-философское исследование так, что совершенно не нуждался ни в какой мифологии. А что в результате его учение можно было

истолковать мифологически, это уже от него не зависело. Любя родную мифологию и глубоко в ней разбираясь, Аристотель тем не менее никогда ею не пользовался.

Вот почему делается понятным то, что Аристотеля в конце его жизни обвиняли в нечестии и даже затеяли против него судебный процесс. И с точки зрения тогдашних консерваторов это было вполне понятно. Аристотель был религиозен и в то же самое время ни в какой религии не нуждался. Его могли привлечь в суд так же, как несколько десятилетий назад привлекли Сократа. Ведь и Сократ тоже был религиозен. А тем не менее его острейшим образом направленная критическая деятельность смущала очень многих. И афиняне решили так, что уж лучше пусть не будет самого Сократа с его чересчур критическим умом, чем будет подвергаться всяким колебаниям старинная вера и благочестие. Но Аристотель, как и Сократ, был в этом отношении совершенно бесстрашен. Критически мыслящее сознание Сократа и Аристотеля не боялось никакого колебания древних верований, хотя субъективно и интимно эти верования были им весьма близки. И это религиозно-философское бесстрашие обоих мыслителей одержало победу. Оба они остались верными старине, но вера эта была не рабская, а вполне свободная. Поэтому вопрос о религиозности Аристотеля является вопросом весьма сложным, и мы предложили бы серьезно задуматься над теми материалами, которые мы сейчас привели.

Важно и то, что такое религиозно-философское бесстрашие Аристотеля очень характерно для поздней классической античности с ее весьма зрелыми методами философской мысли. Добавим также еще один факт. В XIII веке Иоанн Дунс Скот, на исходе Средних веков, тоже утверждал, что философия и без всякого высшего откровения может достичь формулировки всех тех догматов веры, которые раньше признавались только достоянием божественного откровения. Это свидетельствует только о том, что и Аристотель в конце греческой классики IV века до н. э., и Дунс Скот в конце средневековой ортодоксии в XIII веке — оба достигли максимально зрелого состояния той философии, которая была доступна их великим эпохам. Оба эти философа достигали предельного состояния доступного для их культуры философского развития, когда отдельные истины уже не просто базировались одна на другой, но все восходили к одной предельной истине, объяснявшей и себя самое, и все другое, и когда в религиозном одушевлении находили не просто слепой психологический процесс, но логическую структуру, восходившую к бесконечности, подобно тому, как и всякое конечное число натурального ряда тоже уходит в бесконечность и тоже кончается

бесконечно удаленной точкой, выше которой нет уже ничего и которая заключает в себе высшее совершенство. По Аристотелю, если мы входим в храм с благоговением, то тем с большим благоговением мы должны приступать к изучению космоса, который представлялся Аристотелю в виде звездного неба. Аристотель вовсе не собирался быть ни художником, ни эстетиком; и тем не менее мы принуждены были установить, что первопринципом жизни и бытия у Аристотеля был именно первопринцип чисто художественный. Точно так же Аристотель вовсе не собирался быть и богословом или теоретиком мифа, но только философом чистого разума, основанного на чувственном опыте. И тем не менее в своем исследовании предельного состояния космической истины, включая всю закономерность и целесообразность этого космоса, он приходил к учению об Уме, который обладал всеми божественными свойствами, так что один из позднейших комментаторов Аристотеля находит у него учение о боге как об «Уме или о чем-то запредельном Уму». Да и сам Аристотель, не занимаясь философией религии, иной раз вспоминает о богах и об их созерцании, когда речь заходит у него о наилучшем состоянии жизни. Так, можно было бы привести тексты из трактата «О добродетелях и пороках» из «Этики Евдемовой» или фрагменты 10-11. В своем трактате «О небе» Аристотель ничего не говорит о богах. И тем не менее, изображая абсолютную легкость неба и такую его незыблемость, что даже для души космоса было бы унизительно как-нибудь воздействовать на вечное и абсолютно естественное движение неба, Аристотель приходит к выводу, что такое учение о небе вполне соответствует тому, что он называет «мантейя», то есть «пророческое узрение сущности вещей» (как мы могли бы перевести этот греческий термин).

Итак, Аристотель религиозен, но божеством для него является Ум, управляющий космосом. Поэтому при построении системы своей философии он ни в какой религии не нуждается.

Разумно-жизненное всеединство

Теперь мы можем попробовать подвести и общий итог философии Аристотеля в целом, поскольку основные начала этой философии нами уже сформулированы. Бросая такой общий взгляд на философию Аристотеля, нельзя не надивиться ее своеобразию и яркой совмещенности того, что обычно у

философов излагается слишком раздельно.

Если начать говорить, например, о материи, то у Аристотеля вовсе нет такой материи, которая была бы бесформенной грудой неизвестно чего. Она вся проникнута и жизнью, и умом, так что жизнь и смысл даже трудно отделить у Аристотеля друг от друга. Аристотель бесконечно всматривается в эту оживленную материю, и он бесконечно рад находить в ней мельчайшие подробности в их живом соотнесении. Аристотель писал целые трактаты, посвященные, например, анатомии и физиологии животного мира, в которых он с детской наивностью и с большим удовольствием для себя старается уловить и формулировать безграничные детали жизненного процесса.

Для характеристики жизненной мудрости Аристотеля мы здесь, однако, не будем приводить его наблюдения над животным миром. Мы ограничимся той глубокой характеристикой разных возрастов человеческой жизни, которую мы находим в его «Риторике». Вот что мы читаем здесь о юном возрасте человека:

«Юноши по своему нраву склонны к желаниям, а также склонны исполнять то, чего пожелают, и из желаний плотских они всего более склонны следовать желанию любовных наслаждений и не воздержаны относительно его. По отношению к страстям они переменчивы и легко пресыщаются ими, они сильно желают и скоро перестают [желать]; их желания пылки, но не сильны, как жажда и голод у больных. Они страстны, вспыльчивы и склонны следовать гневу. Они слабее гнева [не могут совладать с гневом], ибо по своему честолюбию они не переносят пренебрежения и негодуют, когда считают себя обиженными. Они любят почет, но еще более любят победу, потому что юность жаждет превосходства, а победа есть некоторого рода превосходство. Обоими этими качествами они обладают в большей степени, чем корыстолюбием: они совсем не корыстолюбивы, потому что еще не испытали нужды, как говорит изречение Питтака против Амфиарая. Они не злы, а добродушны, потому что еще не видели многих низостей. Они легковерны, потому что еще не во многом были обмануты. Они исполнены надежд, потому что юноши так разгорячены природой, как люди, упившиеся вином; вместе с тем [они таковы], потому что еще не во многом потерпели неудачу. Они преимущественно живут надеждой, потому что надежда касается будущего, а воспоминание — прошедшего; у юношей же будущее продолжительно, прошедшее же кратко: в первый день не о чем помнить, надеяться же можно на все. Их легко обмануть вследствие сказанного: они легко поддаются надежде. Они чрезвычайно смелы, потому что пылки и исполнены надежд;

первое из этих качеств заставляет их не бояться, а второе быть уверенным. Никто, будучи под влиянием гнева, не испытывает страха, а надеяться на что-нибудь хорошее значит быть смелым. Молодые люди стыдливы, они воспитаны исключительно в духе закона и не имеют понятия о других благах. Они великодушны, потому что жизнь еще не унизила их и они не испытали нужды, считать себя достойными великих [благ] означает великодушие, и это свойственно человеку, исполненному надежд. В своих занятиях они предпочитают прекрасное полезному, потому что живут более сердцем, чем расчетом; расчет касается полезного, а добродетель прекрасного. Юноши более, чем люди в других возрастах, любят друзей, семью, товарищей, потому что находят удовольствие в совместной жизни и ни о чем не судят с точки зрения пользы, так что и о друзьях не [судят так]. Они во всем грешат крайностью и излишеством вопреки Хилонову изречению, они все делают через меру, чересчур любят и чересчур ненавидят и во всем остальном также. Они считают себя всеведущими и утверждают это; вот причина, почему [они все делают] через меру. И несправедливости они совершают по своему высокомерию, а не по злобе. Они легко доступны состраданию, потому что считают всех честными и слишком хорошими: они мерят своих ближних своей собственной неиспорченностью, так что полагают, что те терпят незаслуженно. Они любят посмеяться и сказать острое словцо, так как остроумие есть отшлифованное высокомерие».64

С такой же проницательностью и с таким же беспощадно жизненным реализмом дается у Аристотеля и характеристика старого возраста: «Что же касается людей более старых и пожилых, то их нравы слагаются, можно сказать, по большей части из черт, противоположных вышеизложенным: так как они прожили много лет и во многом были обмануты и ошиблись, так как большая часть [человеческих дел] оказывается ничтожной, то они ничего положительно не утверждают и все делают в меньшей мере, чем следует. И все они “полагают”, но ничего не “знают”; в своей нерешительности они всегда прибавляют “может быть” и “пожалуй” и обо всем они говорят так, ни о чем не рассуждая решительно. Они злонравны, потому что злонравие есть понимание всего в дурную сторону. Они подозрительны вследствие своей недоверчивости, а недоверчивы вследствие своей опытности. Поэтому они сильно не любят и не ненавидят, но, согласно совету Бианта: любят, как бы готовясь возненавидеть, и ненавидят, как бы намереваясь полюбить. Они малодушны, потому что жизнь смирила их: они не жаждут ничего великого и необыкновенного, но лишь того, что полезно для

существования. Они не щедры, потому что имущество — одна из необходимых вещей, а вместе с тем они знают по опыту, как трудно приобрести и как легко потерять. Они трусливы и способны всего заранее опасаться, они настроены противоположно юношам: они охлаждены годами, а юноши пылки; таким образом, старость пролагает дорогу трусости, ибо страх есть охлаждение. Они привязаны к жизни, и чем ближе к последнему дню, тем больше, потому что желание касается того, чего нет и в чем люди нуждаются, того они особенно желают. Они эгоисты более, чем следует, потому что и это есть некоторого рода малодушие. Они более чем следует живут для полезного, а не для прекрасного, потому что они эгоисты, ибо полезное есть благо для самого [человека], а прекрасное есть безотносительное благо. И они более бесстыдны, чем стыдливы, потому что, неодинаково заботясь о прекрасном и полезном, они пренебрегают тем, из чего слагается репутация. Они не поддаются надеждам вследствие своей опытности, ибо житейское по большей части ничтожно, и по большей части оно оканчивается дурно; [они таковы] еще вследствие своей трусости. И они более живут воспоминаниями, чем надеждой, потому что для них остающаяся часть жизни коротка, а надежда относится к будущему, воспоминание же — к прошедшему. В этом же причина их болтливости: они постоянно говорят о прошедшем, потому что испытывают наслаждение, предаваясь воспоминаниям. И гнев их пылок, но бессилен, а из страстей одни у них исчезли, другие утратили свою силу, так что они не склонны желать и не склонны действовать сообразно своим желаниям, но сообразно выгоде. Поэтому люди в таком возрасте кажутся умеренными, ибо страсти их ослабели и подчиняются выгоде. И они в своей жизни более руководятся расчетом, чем сердцем, потому что расчет имеет в виду полезное, а сердце — добродетель. Они поступают справедливо вследствие злобы, а не вследствие высокомерия. И старики доступны состраданию, но не по той самой причине, по какой [ему доступны] юноши: эти последние — вследствие человеколюбия, а первые — по своему бессилию, потому что на все бедствия они смотрят как на близкие к ним, а это, как мы сказали, делает человека доступным состраданию. Поэтому они ворчливы, не бойки и не смешливы, потому что ворчливое противоположно смешливому».65

Нам кажется, что читатель, ознакомившийся с приведенными текстами Аристотеля, уже не будет подвергаться воздействию векового предрассудка, находящего у Аристотеля только абстрактный логицизм и рассудочное использование мертвых схем вместо живой жизни. И эта радостно-жизненная

устремленность философии Аристотеля определяется тем, что для него *всякая жизнь и всякое бытие до последней глубины пронизано смыслом, а этот смысл тоже всегда заряжен теми или иными жизненными потенциями*. Это делает Аристотеля бесстрашным и спокойным созерцателем жизни, как бы она ни была плоха или ужасна. Ведь для такого мышления решительно все имеет свой смысл, потому что все материальное ищет свой эйдос, благодаря которому оно только и является постижимым. И эйдос этот вовсе не только в голове человека, но как раз именно в самой жизни, в ее последней глубине. С такой точки зрения даже и всякая бессмыслица имеет свой смысл, как и «бесформенная» куча песку не может не иметь своей формы, а именно формы кучи. Это вовсе не значит, что бессмыслицы нет. Она вполне существует или может существовать, но только с одним условием: она имеет свой эйдос, то есть в данном случае эйдос бессмыслицы, без которого о бессмыслице вовсе нельзя было бы сказать, что она именно бессмыслица. Такое бесстрашие Аристотеля перед бессмыслицей жизни делает его спокойным; и его дух пребывает в этой своей постоянной подчиненности велениям жизни, которая в силу эйдетической всеобщности является одновременно и овладением этой действительностью.

Античные люди все, что считали прекрасным, глубоко оправданным и естественным, называли обыкновенно еще и божественным. Поэтому прекрасный космос только при его поверхностном рассмотрении мог считаться чем-то внебожественным. Когда же античный философ брал космос в целом, со всей его вечной красотой, этот космос обязательно мыслился и как нечто божественное, то есть как нечто максимально осмысленное. Нечего и говорить, что и Аристотель в этом отношении оставался вполне античным человеком. Раз все осмысленно, значит, все и божественно, так что весь этот убийственный и беспощадный реализм вполне совмещался у Аристотеля с признанием всеобщей красоты, то есть всеобщей божественности. На то он и был античным человеком.

На основании Цицерона мы можем привести следующие рассуждения Аристотеля в его трактате «О философии».

«Если бы существовали люди, которые всегда жили бы под землей в хороших пышных покоях, украшенных изваяниями и картинами и снабженных всем тем, что находится в изобилии у людей, почитаемых счастливыми, и однако никогда не выходили бы на земную поверхность, они только понаслышке знали бы о существовании божества и божественной силы. Если бы затем когда-нибудь разверзлись бы земные недра и они могли вырваться и выйти из своих потаенных жилищ в те места, которые

мы населяем, и внезапно увидели землю, моря и небо, постигли величину облаков и силу ветров, узрели и постигли солнце, его величину и красоту и действенность, узнав, что оно порождает день, разливая свет по всему небу, а когда ночь омрачает землю, они созерцали бы небо, целиком усеянное и украшенное звездами, и переменчивость света луны, то возрастающей, то убывающей, и восход и закат всех светил, и вовеки размеренный бег их, если бы они все это увидели, то, конечно, признали бы, что существуют боги и что эти столь великие творения — дело богов».66

Для философа, признающего вечный и чистый Ум как перводвигатель Вселенной, подобного рода рассуждения можно считать только естественными и вполне понятными. Внизу у него — материя, которая еще не является бытием, но — возможностью любого бытия, а наверху у него божественный Ум, который хотя сам и неподвижен, но движет решительно всем до последней мелочи; и при этом отделенный от материи Ум изливается в материю и создает ее многоступенчатую градацию, а материя не остается только внизу, но тоже является принципом бесконечно разнообразных осуществлений божественного Ума. Получается безусловное всеединство или некий монизм, когда высшее постепенно переходит в низшее, а низшее постепенно и бесконечно разнообразно переходит в высшее. Казалось бы, здесь все совершенно ясно. И тем не менее эта кажущаяся простота рождает вопросы из разряда «вечных».

Ведь, как мы видели, Аристотель — беспощадный реалист, остро и проницательно ощущающий жизнь со всеми ее несовершенствами, со всем ее безобразием и даже уродством. Там, где природа и жизнь полны красоты, там такого вопроса не возникает: верховный разум со всеми своими эйдосами просто воплощается целиком в материи, и никакого дуализма здесь не может и возникнуть. Но таков только космос, в котором Ум в максимальном виде осуществлен материально, а материя в максимальном виде оформлена эйдетически. Образуется вечное и прекрасное движение неба с его правильно восходящими и нисходящими светилами; и это прекрасно, а космос есть наивысшее художественное произведение. Но что делать человеку с его земными делами?

Земля находится в центре мира, и вокруг нее вечно и в идеальном порядке вращается ничем не разрушимое небо. Но все эти небесные сферы — выше той сферы, в которой вращается Луна, ближайшее к земле светило. И вот оказывается, что вся подлунная область полна беспорядков, рождений и смертей, радостей и страданий, любого совершенства и любого уродства.

Каким же образом можно было бы оправдать всю эту подлунную и притом неизбывную хаотичность жизни и бытия?

Аристотель не любит говорить о судьбе, поскольку чистый Ум знает все будущее и прошедшее, вмещает в себе всю вечность; и для него вообще не существует ничего другого, кроме него самого, и тем самым не существует судьбы, которая, по Аристотелю, как мы видели выше, всегда есть только случайность, только внесмысловая необходимость, только внеразумная и противоразумная сила. Однако, не приводя никаких рассуждений о судьбе в мифологическом смысле слова, Аристотель постоянно рассуждает о материи. Но ведь материя есть не что иное, как внесмысловой факт осуществления эйдоса. А все внесмысловое всегда может осуществить эйдос вовсе не в полной его смысловой значимости, а только в частичной и тем самым в несовершенной, то есть тем самым и в уродливой. Каким же образом можно было бы оправдать это уродство жизни?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно усвоить себе всю ту естественность и всю ту первичность, которую Аристотель приписывал эйдосу каждой отдельной вещи, и тем более всем эйдосам, взятым вместе, то есть верховному разуму Вселенной. Материя — это ведь только возможность. Она может быть, а может и не быть. И если она есть, и если, воплощая в себе эйдос, она воплощает его уродливость, то эйдос настолько силен, что он все равно не зависит ни от каких уродств своего воплощения. Правильнее же сказать, по Аристотелю, что эйдос не только не зависит от этих уродств, но, наоборот, делается более насыщенным, более богатым и более деятельным. Чем интенсивней действует материя, тем богаче становится ее эйдос.

Отсюда — удивительная склонность Аристотеля, с одной стороны, проповедовать практическую деятельность, а с другой — находить для человека высшее благо в его сосредоточенном уходе в себя, в его интеллектуальном самосозерцании. Казалось бы, это несовместимо. Но весь трактат Аристотеля «Этика Никомахова» только и посвящен разделению добродетелей на «теоретические», то есть чисто созерцательные, и на «практические», и хотя эти практические добродетели как раз и доставляют человеку внутреннюю удовлетворенность, наслаждение и счастье, тем не менее подлинное счастье — это погруженная в себя и отошедшая от всякой практики мудрость. Современному человеку это не очень понятно. Но Аристотелю это очень понятно. Это, можно сказать, основа его жизнечувствия, жизнелюбия, жизнедеятельности.

Здесь стоит вспомнить то, что мы выше говорили о соотношении эйдоса и материи. С одной стороны, это вполне

различные формы бытия. А с другой стороны, они вполне тождественны. И они не только тождественны, но из их тождества как раз и рождается то, что Аристотель называет жизнью. Отсюда и делается понятным, почему несовершенство жизни вполне оправдано эйдосом жизни. Это ведь и есть одно и то же — материальная осуществленность эйдоса и сам эйдос. Но здесь нам придется сделать еще один шаг для того, чтобы закончить характеристику материально-эйдетического всеединства жизни.

Именно, если эйдос, или верховная основа жизни, оправдывая собою все ее несовершенства, становится от них еще богаче, то любое несовершенство жизни только подтверждает ее верховную основу, так что и несовершенства оправдываются, и верховный разум от них только богатеет. Скажем попросту: жизнь есть сплошная *трагедия*. Ведь в трагедии совершаются любые ошибки и любое зло и рисуются любые неудачи и любая гибель. Но все эти трагические несовершенства и гибель героев только подтверждают и выявляют высшую основу жизни. Трагическое очищение в том и заключается, что гибель героев пробуждает в нас ощущение высшей справедливости и сознание высшей действительности, которая не смогла прямым и буквальным способом осуществиться в материальной жизни, но зато осуществилась косвенно. Герои погибли, а благодаря этой гибели мы ощутили веяния высших законов, нам неведомых, но проявивших себя именно в судьбе героических творцов жизни. И таким образом, тождество эйдоса и материи не есть просто наше рассудочное умозаключение. Это есть трагедия самой жизни. И если мы сначала говорили, что тождество эйдоса и материи есть жизнь, а потом доказывали, что такая жизнь есть художественное произведение, то теперь Аристотель нам доказывает, что это мировое и всечеловеческое художественное произведение есть *трагическое* художественное произведение. Нам представляется, что это есть последнее слово философии Аристотеля, если ее рассматривать в целом.

Заключение

ЖИЗНЬ И СМЫСЛ

Если задаться вопросом о том, каким должно быть заключение книги о творчестве такого мыслителя, как Аристотель, а именно итог всего предложенного нами выше изложения, то может возникнуть лишь один последний вопрос — о соотношении философии Аристотеля и его реальной жизненной судьбы или о соотношении жизни Аристотеля и ее смысла.

Искания смысла жизни

В Древней Греции, кажется, не было мыслителя большего энциклопедического размаха, чем Аристотель. Это был человек, который везде и всюду искал прежде всего смысл действительности и который формулировал смысл находимых им вещей в более обширных и более глубоких размерах. Если взять одну биологию, то в своих зоологических трактатах Аристотель устанавливает и характеризует более четырехсот видов животных. Если взять его общественно-политические сочинения, то, оказывается, он характеризовал 158 разных греческих и негреческих законодательств. Вся V книга его основного трактата «Метафизика» специально посвящена философской терминологии, и каждый термин выступает у него в двух-трех, а то и пяти или шести смыслах. Вся жизнь этого человека состояла в бесконечном установлении того или иного смысла окружавших его предметов.

Искание смысла жизни уже на восемнадцатом году привело его не куда-нибудь, но в самую развитую, самую богатую и в те времена самую возвышенную философскую школу того времени — а именно в Академию Платона. В Академии Аристотель овладел философией Платона, но и здесь оставался менее всего пассивным. Он весьма скоро стал относиться к этой философии вполне критически, учитывая как все ее достижения, так и недостатки.

Небывалый размах и расцвет философской мысли Аристотеля всегда соединялся у него с весьма активной политической

деятельностью. Как истый грек, он был бесконечно предан своим патриотическим интересам и всеми силами своей гениальной души хотел сохранить Грецию именно периода ее классики. Но уже тут Аристотелю пришлось столкнуться с весьма суровой судьбой греческого классического полиса, быстро шедшего к своей неминуемой гибели.

И здесь он не только не был пассивным созерцателем, но весьма активно хотел восстановить свободу независимых друг от друга греческих полисов под властью гуманно настроенных македонских царей. Это ему решительно не удалось, потому что македонские цари оказались не гуманистами, но деспотами, желавшими не свободно расцветающей демократической Греции, но ее раболепного подчинения всем капризам жесточайшего завоевателя.

Однако, убедившись в полной непригодности для этой роли македонского владычества, которому он принципиально сочувствовал и в гуманность которого он долгое время верил, Аристотель все же не остался в стороне. Нельзя закрывать глаза на то, что он задумывал, может быть, даже отравить Александра Македонского, который из философствующего монарха и почтительного ученика очень скоро превратился в кровавого завоевателя и тирана. Смерть Александра, однако, не отодвинула в небытие самые насущные проблемы.

Что было делать дальше? Оставалось примкнуть к тем греческим патриотам, которые все время боролись против Филиппа и Александра, и вместе с ними выступить на защиту древних идеалов. Но и тут Аристотелю пришлось столкнуться с весьма суровой общественно-политической действительностью. Постоянные искания смысла жизни заставили его разувериться в преклонении перед перспективами македонского владычества. Но та же самая суровая действительность разуверила Аристотеля и в подлинном историческом предназначении греческого полиса для постоянного, благородного и разумно-прогрессивного существования. Греческие патриоты для просвещенно настроенного Аристотеля были никуда не годными консерваторами, которые не только плохо разбирались в своей исторической судьбе, но которые к тому же еще и не понимали, что уже пробил час, свидетельствующий о наступлении для них неминуемого конца. Да и эти греческие патриоты тоже видели в Аристотеле лишь своего врага и уже готовы были с ним расправиться не хуже того, как расправились они со своим чересчур умным для них Сократом. Но Аристотель был сильным человеком. И когда оказалось, что деваться уже некуда, он, как можно предполагать, принял яд и тем самым избежал

необходимости решать неразрешимые вопросы.

Так кончились искания смысла жизни у Аристотеля. И все эти искания с начала и до конца свидетельствовали о небывалом мужестве великого человека, для которого даже сама смерть оставалась актом мудрости и невозмутимого спокойствия.

Теория и практика жизни

Очень жаль, что популярное представление об Аристотеле ограничивается только теорией и почти совсем не затрагивает его биографии. Если подробно изучить биографию Аристотеля, можно только удивляться, как последовательно и естественно совпадали у Аристотеля его философская теория и жизненная практика. Ведь, как мы знаем, он в своей философской теории тоже учил о четырехпринципной структуре живой души или, если сказать короче, об ее двухпринципной структуре, то есть о конечном тождестве эйдоса вещи и ее материи. Что бы ни случилось с вещью, то есть каков бы ни был ее материальный рисунок, — все это обязательно имеет свой смысл и основывается на самом эйдосе вещи. И от этого совпадения эйдоса вещи с ее материей богатеет не только материя, которая без эйдоса была бы просто пустой возможностью, а не действительностью, но богатеет и сам эйдос, который без своей материи, то есть без своего фактического осуществления, тоже оказался бы лишь пустой возможностью.

Жизнь трагична. Но эту трагедию жизни может понимать только тот, кто в глубине этой трагедии видит уже не трагическую, но чисто эйдетическую, или идеальную, действительность. Судьба героев в греческой трагедии как раз свидетельствует о наличии высших основ жизни, которые только и способны осмыслить трагическую судьбу действительности. И Аристотель доказал это как в своей философской теории, так и в своей практической жизни и деятельности.

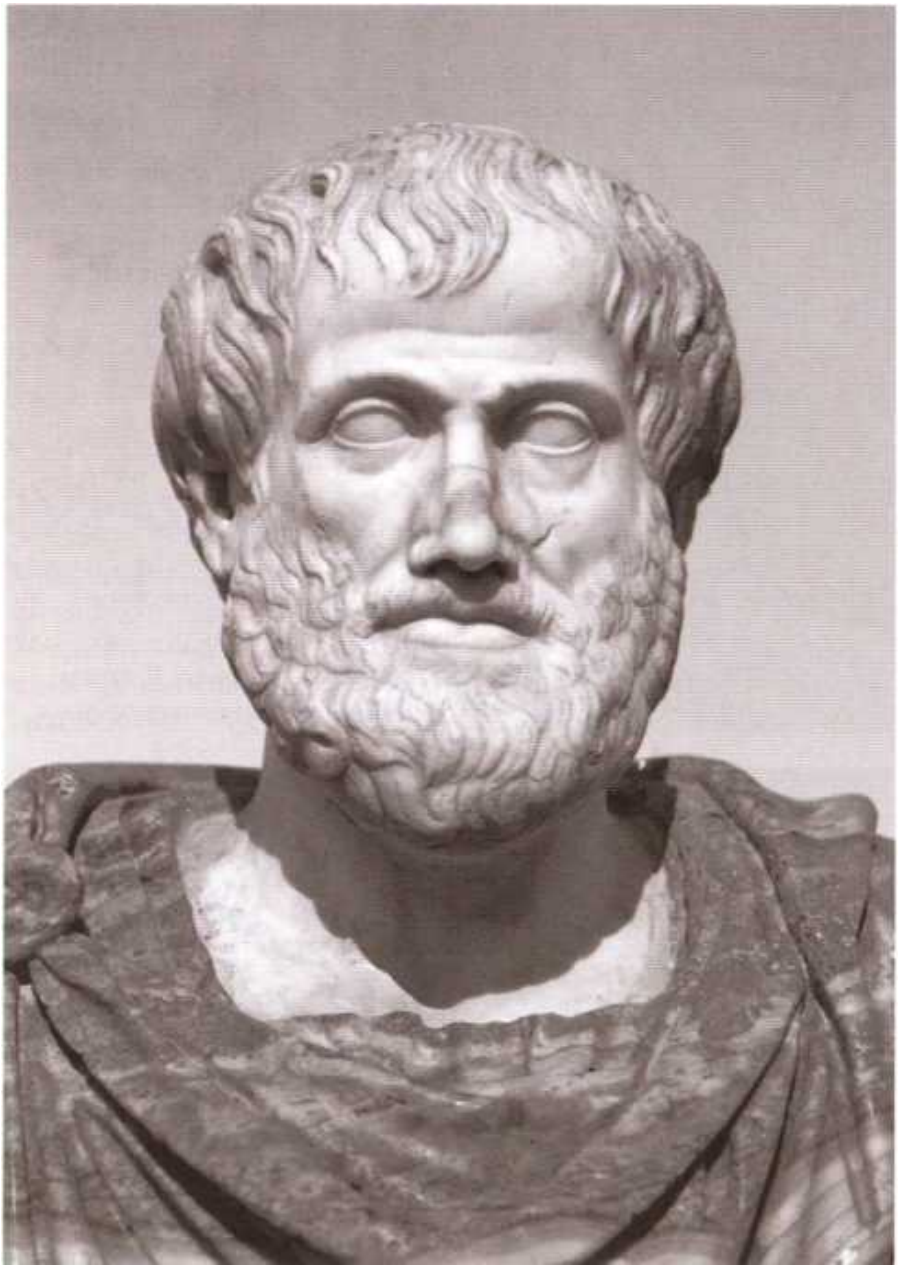
Не решенный, но самый главный вопрос

Читатель, который внимательно ознакомился с книгой, вправе задать себе вопрос: неужели такое соотношение теории и

практики, которые мы находим у Аристотеля, нужно считать единственным или наилучшим? На подобного рода вопрос авторы настоящей книги категорически могут дать только один ответ: пример Аристотеля отнюдь не единственно возможный для нас пример, и этот пример совмещения теории и практики не является также для нас наилучшим. Но как же именно, в таком случае, надо совмещать теорию и практику, то есть, другими словами, как же иначе можно и нужно искать смысл жизни и как нужно жить и мыслить в условиях противоречивой действительности, особенно когда эти противоречия оказываются безвыходными?

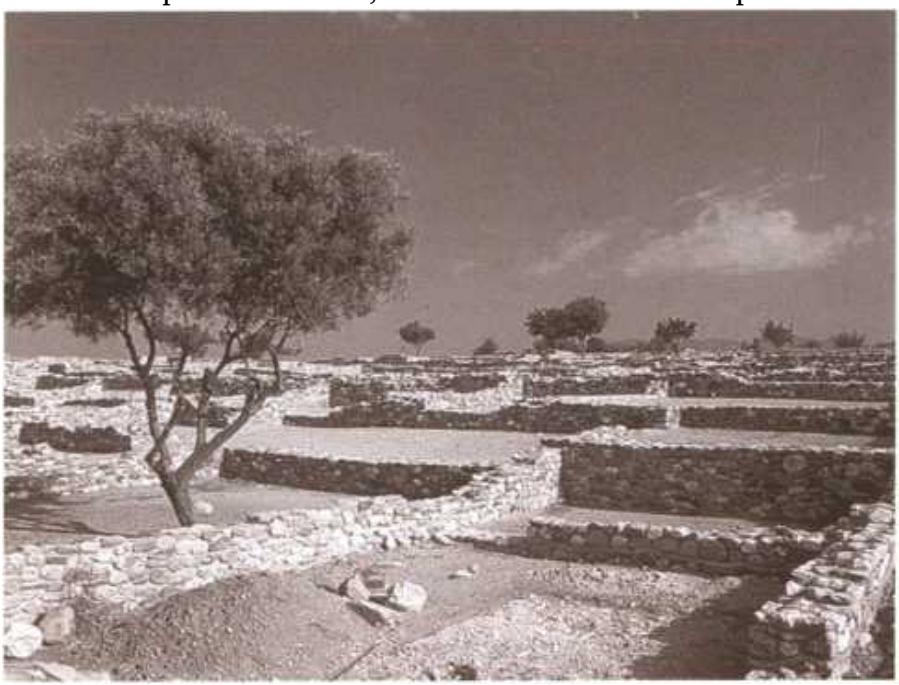
На это мы можем сказать только то, что решительная, мужественная и искренняя постановка этого вопроса, если она действительно возникла у читателя, — это и есть задача написанной нами книги. Если этот вопрос перед читателем встал всерьез, значит, цель книги достигнута. Аристотель для нас является бескомпромиссным и мужественным ответом на вопрос о смысле жизни. Но ясно, что при всей глубочайшей поучительности его примера мы должны идти своим собственным путем. Аристотель говорил, что Платон ему друг, но истина для него дороже. Так же можем сказать и мы. Аристотель нам друг, но истина для нас дороже. А вот какое решение избрать на путях искания истины и на путях преодоления противоречий жизни, особенно безвыходных, это каждый из нас может придумать только сам и может выстрадать лишь самолично.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



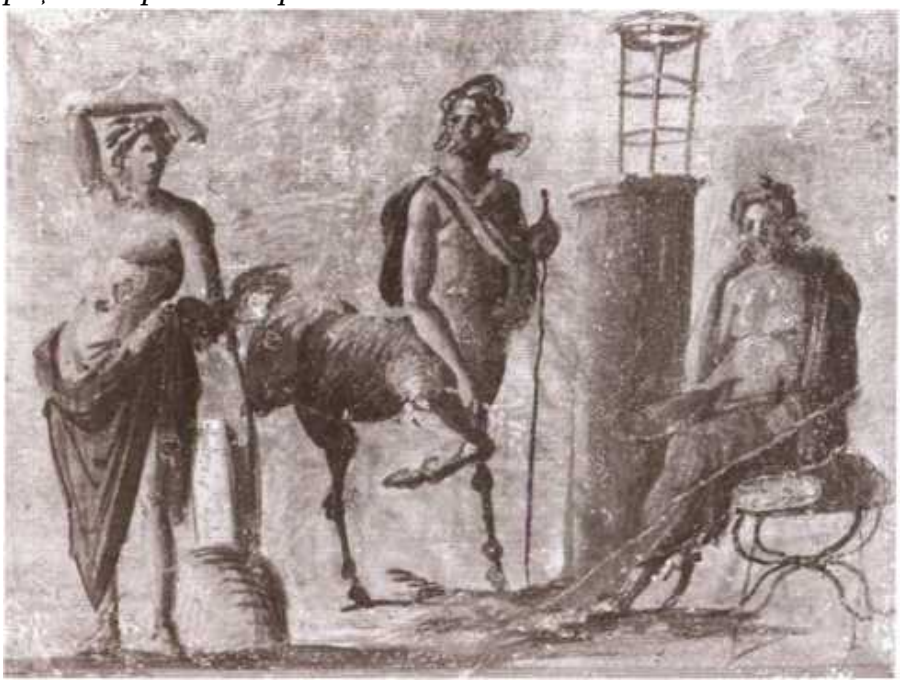
Аристотель. *Римская копия I-II вв. с бронзового оригинала работы Лисиппа IV в. до н. э. Рим. Национальный музей*

Асклепий — бог медицины и врачевания. *Копенгаген. Новая Карлсбергская глиптотека.* Считается, что род отца Аристотеля, известного врача Никомаха, имеет «божественные» корни

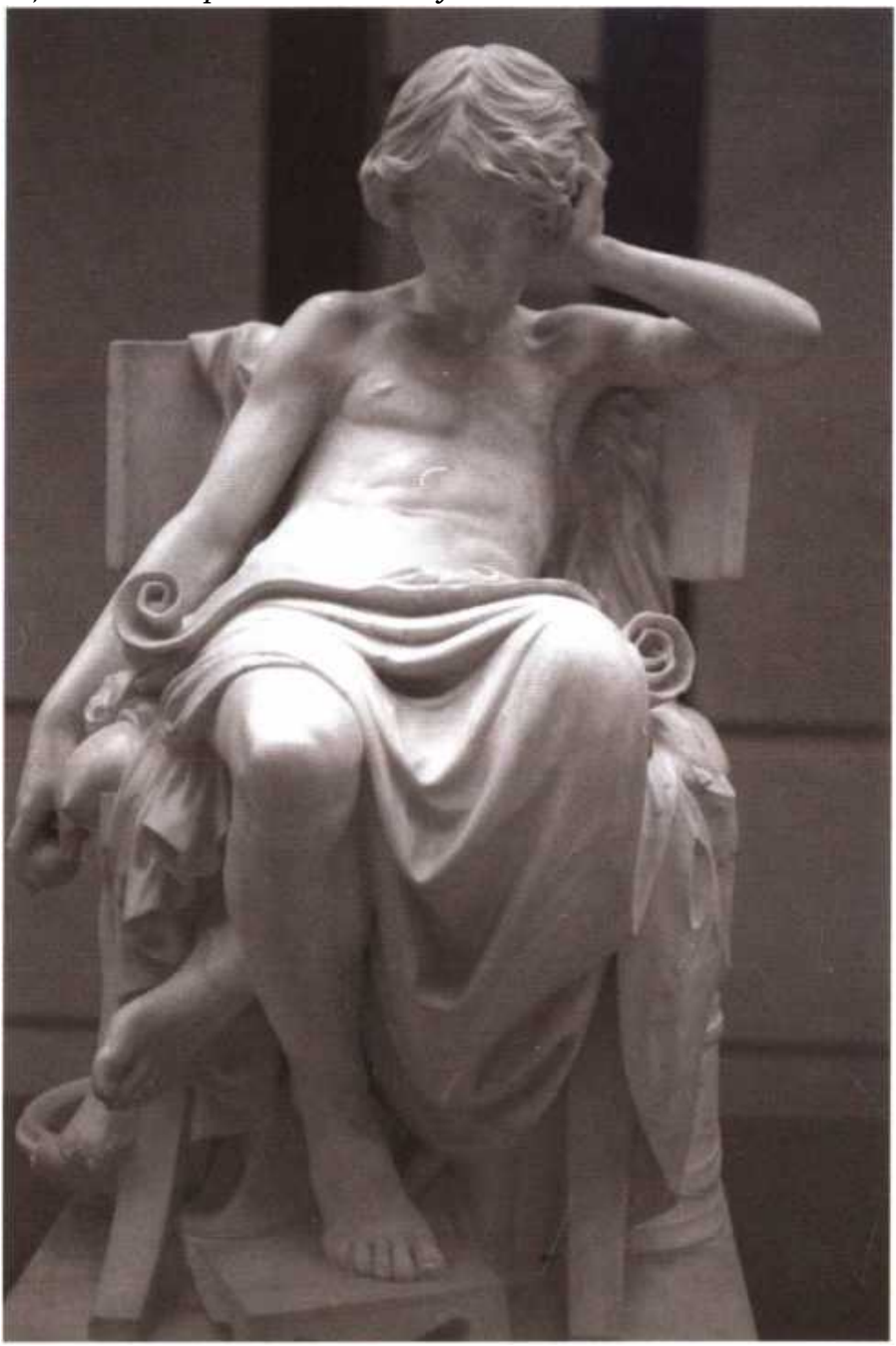


Руины древних Стагир. *Греция. Современное фото*

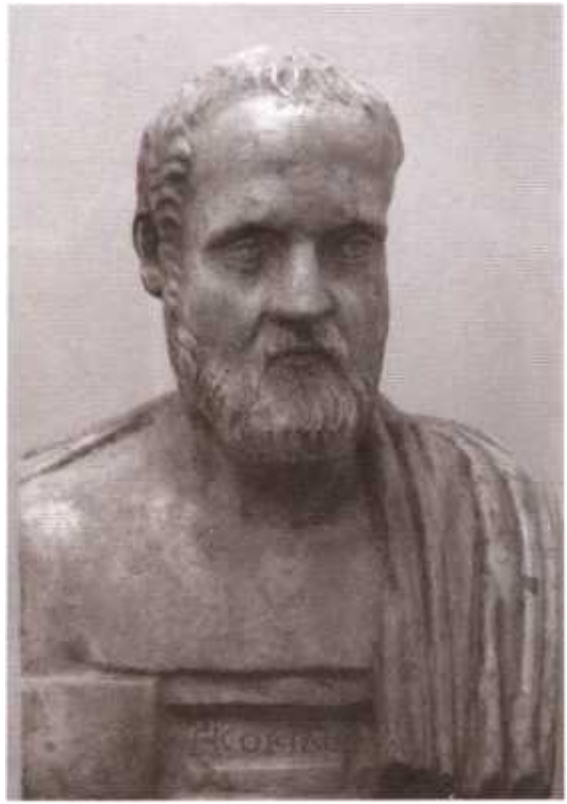
Руины античных домов в Пелле, столице древней Македонии. *Греция. Современное фото*



Аполлон, кентавр Хирон и Асклепий. *Фреска. I в. Неаполь. Национальный археологический музей*

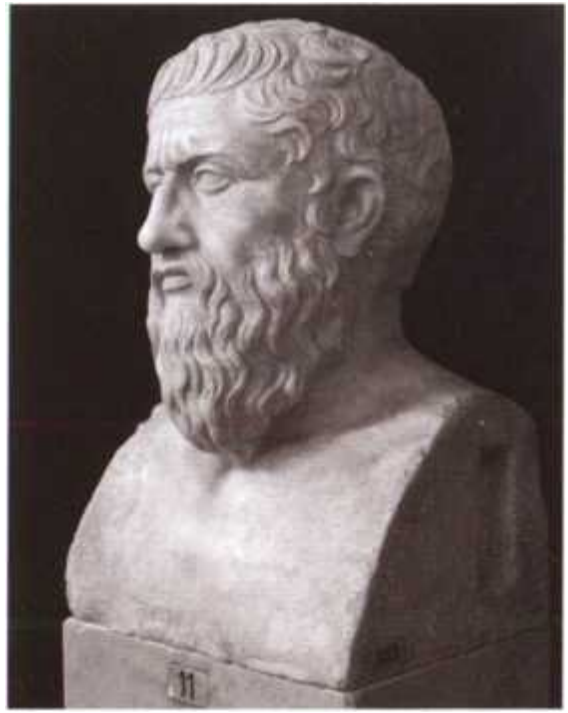


Молодой Аристотель. *Скульптор Ч. Дежорж. Париж. Музей Орсе*

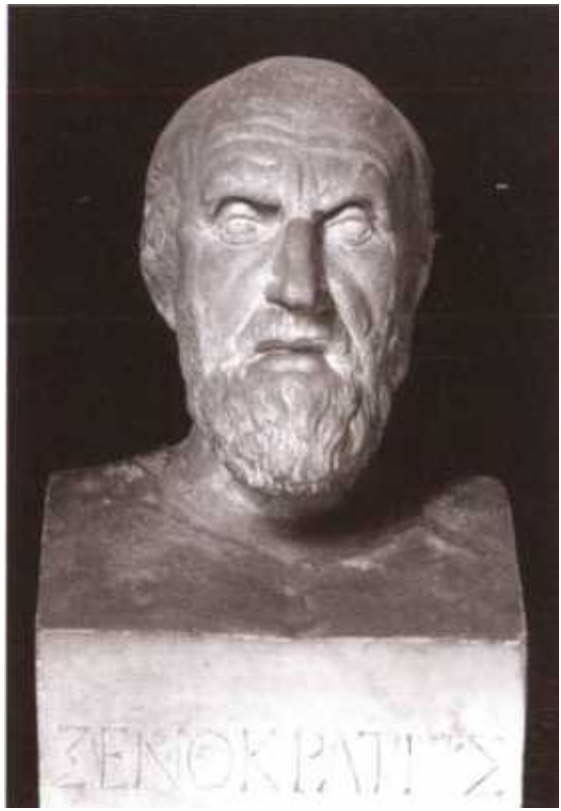


Исократ. *Рим. Вилла Альбани.* Аристотель предположительно учился в риторической школе Исократа

Пропилеи афинского акрополя. *Фотография. XIX в.*

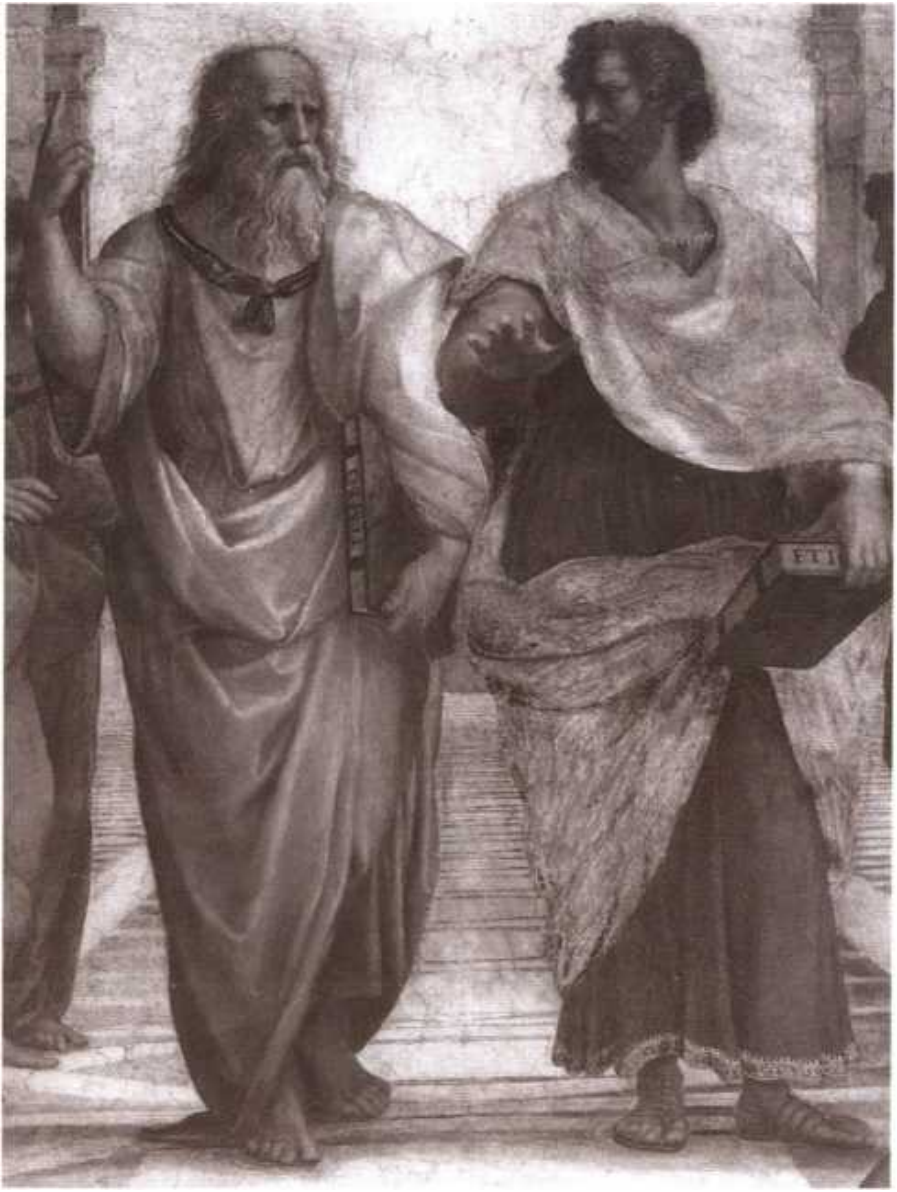


Платон. *Рим. Вилла Альбани*

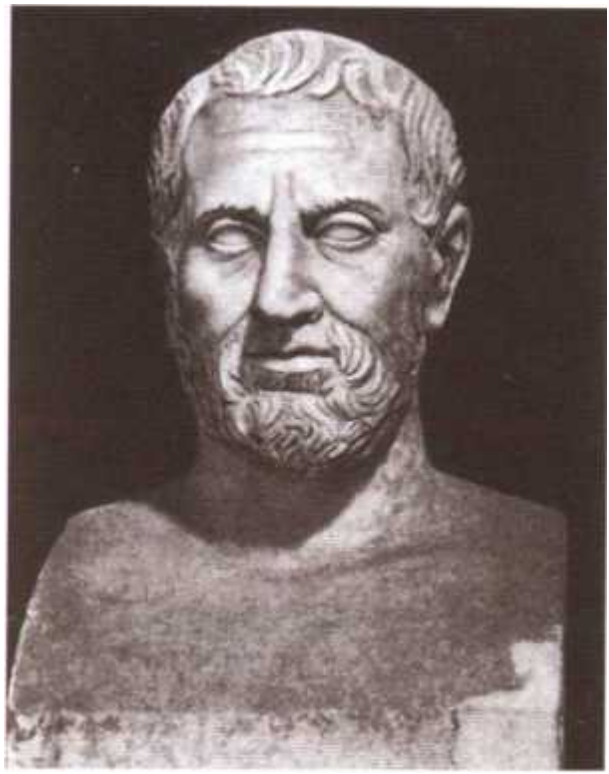


Ксенократ. *Мюнхен. Глиптотека*

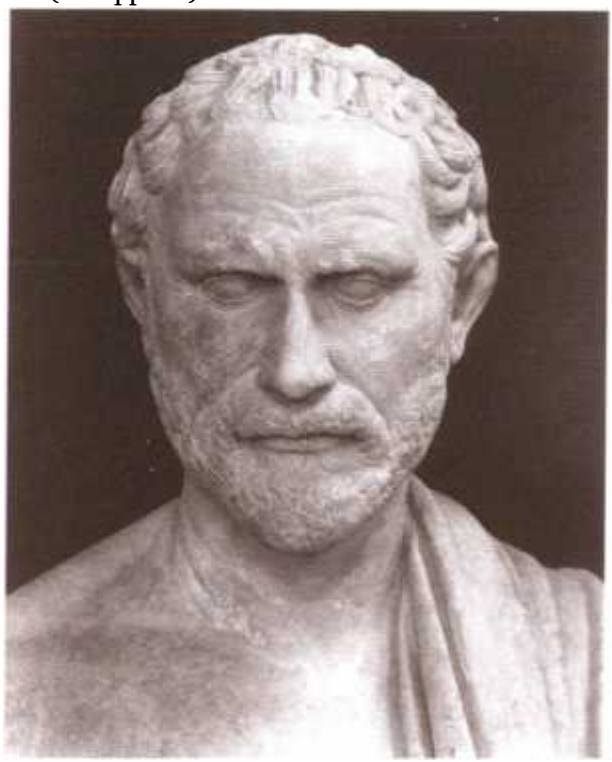
Платон в окружении учеников Академии. *Мозаика из Помпей. I в. Неаполь. Национальный археологический музей*



Платон и его ученик Аристотель. *Афинская школа. Фрагмент. 1511 г. Художник Рафаэль. Ватикан. Апостольский дворец*

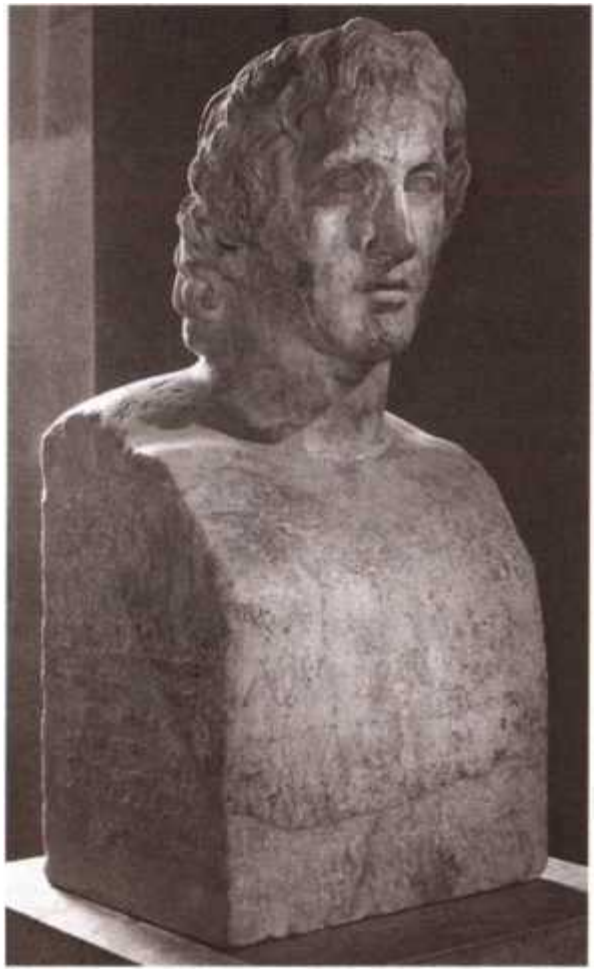


Феофраст (Теофраст). *Рим. Вилла Альбани*



Демосфен. *Римская копия с оригинала работы Полиевкта. Ватикан. Музеи Пия Климента*

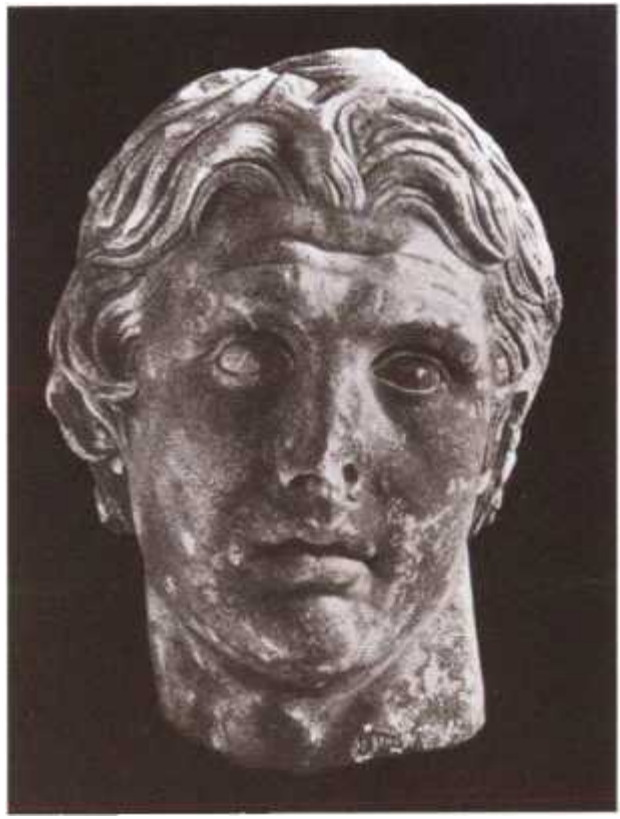
Олимпиада, мать Александра. Изображение на золотом медальоне. *III в. до н. э. Фессалоники. Археологический музей*



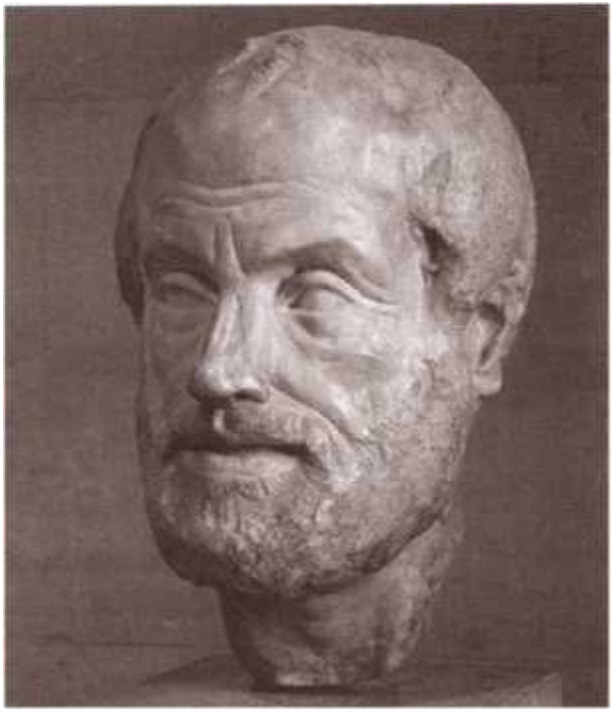
Александр Великий. *Римская копия I-II вв. с оригинала работы Лисиппа IV в. до н. э. Париж. Лувр.* Одна из наиболее достоверных работ, соответствующих внешности Александра

Филипп II Македонский. *Изображение на золотом медальоне. III в. до н. э. Париж. Национальная библиотека, Кабинет медалей*

Диоген Синопский. *Рим. Вилла Альбани*



Голова Александра. *Античное воспроизведение статуи Лисиппа. Стамбул. Археологический музей*



Аристотель. *Римская копия I-II вв. с оригинала работы Лисиппа IV в. до н. э. Париж. Лувр*

Аристотель и Александр. *Художник Ж. Феррис. 1895 г.*

Аристотель и его ученики. *Фреска Э. Лебидцкого (по эскизам К. Раля). Фрагмент.*

Около 1888 г. Афины. Национальный университет.

Слева направо: Александр, Фалей, Аристотель, Феофраст, Стратон.

Евдокс Книдский. *Иллюстрация. XVIII в.*

Территория Ликея — философской школы Аристотеля. *Афины. Современное фото*

Аристотель. *Художник Ф. Айес. 1811 г. Венеция. Галерея Академии изящных искусств*

Статуя Аристотеля на территории бывшего Ликея. *Афины*

ОСНОВНЫЕ СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. Учение о бытии:
«Метафизика» («О первой философии»),
«Физика»,
«О небе»,
«О возникновении и уничтожении».

2. Логика («Органон»):
«Категории»,
«Об истолковании»,
«Первая Аналитика»,
«Вторая Аналитика»,
«Топика» (последняя часть этого трактата печатается иной раз отдельно под названием «О софистических опровержениях»).

3. Психология:
«О душе».

4. Этика:
«Этика Никомахова»,
«Этика Евдемова»,
«Большая этика».

5. Учение об искусстве:
«Поэтика»,
«Риторика».

6. Политические учения:
«Политика».

7. История:
«Афинская полития» (государственное устройство Афин).

8. Естественно-научные труды:
«Метеорологика» (учение об атмосферных явлениях),
«О частях животных»,
«О движении животных»,
«О способах передвижения животных»,
«О происхождении животных»,
«История животных».

ОСНОВНЫЕ ДАТЫ ЖИЗНИ АРИСТОТЕЛЯ

384 (383) до н. э., между июлем и октябрем — в первый год 99-й Олимпиады с городе Стагиры, в семье врача Никомаха и Фестиды родился сын Аристотель.

? — Никомах приглашен македонским царем Аминтой III в придворные врачи и вместе с семьей переезжает в город Пеллу.

367 (366) — Аристотель приезжает в Афины и приходит в Платоновскую академию.

365(364) — встреча с Платоном.

348 (347), конец лета — Аристотель после смерти Платона покидает Академию и едет в Ассос.

345(344) — читает лекции в городе Митилене на Лесбосе.

343 (342) — приглашение Филиппа II стать воспитателем Александра, наследника престола. Известие о гибели Гермия.

338 — Херонейская битва. Филипп II производит в Греции большие разрушения.

336, лето — убийство Филиппа II. Рождение в семье Аристотеля и Пифиады, племянницы и приемной дочери Гермия, дочери Пифиады.

335 — рождение сына Никомаха от Герпиллиды.

335, осень (334, весна) — возвращение Аристотеля в Афины. Аристотель основывает Ликей.

327, весна — трагическая гибель Каллисфена, племянника и воспитанника Аристотеля, жившего при дворе Александра.

323 — смерть Александра Македонского. Судебное дело по обвинению в нечестии. Бегство на Евбею.

322 — Аристотель умирает на Евбее.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976-1983 (Философское наследие).

Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2 / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997.

Лосев А. Ф. История античной эстетики: В 8 т. М.: Высшая школа; Искусство; Мысль, 1963-1994.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения: Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. / Изд. подгот. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, С. П. Маркиш; отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Наука, 1994. Т. 2.

Элиан. Пестрые рассказы / Пер. С. В. Поляковой; отв. ред. В. В. Струве. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1963 (Литературные памятники).

Auli Gelli. Noctium Atticarum. Libri XX: V. 1-2. Lipsiae, 1903 (1981).

Chroust A. H. Aristotle. Now light on his life and on some of his lost works: V. 1-2. L., 1973.

During I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Goteborg, 1957.

Gigon O. Ursprung der griechischen Philosophic. Basel, 1958.

Gohlke P. Aristoteles Fragmente. Paderbom, 1959.

Jager W. Paideia, die Formung des Griechischen Menschen: Bd. 1-3. Berlin, 1954-1955.

Rose V. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Lipsiae, 1886.

Theiler W. Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einem Anhang iiber Theophrasts Metaphysik // Museum Helveticum. 1958. № 15.

Theiler W. Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin, 1970.

notes

1

Фрагменты утраченных сочинений Аристотеля см.: *Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Lipsiae, 1886.

2

Элиан. XIV, 1. — Здесь и далее см.: *Элиан.* Пестрые рассказы. М.; Л., 1963.

3

Элиан. V, 9. Мнение о ранней молодости Аристотеля позднейший философ II века н. э. Аристокл возводит еще к Эпикуру. Отрывки из сочинения Аристокла содержатся у позднего греческого писателя III-IV веков н. э. Евсевия. Впрочем, сведения о бурной молодости Аристотеля можно оспаривать, как их оспаривал сам Аристокл.

4

Элиан. IX, 22-23.

5

Элиан. III, 19.

6

Диоген Лаэрций. IV, 6.

7

Элиан. IV, 9.

8

Диоген Лаэрций. V, 2.

9

Элиан. III, 19.

10

Аристотель. Этика Никомахова. I, 4.

11

Аристотель. Метафизика. I, 1.

12

Там же. II, 1.

13

Аристотель. О душе. I, 1.

14

Аристотель. Риторика. I, 11.

15

Сочинения античных авторов состояли из так называемых книг, то есть, собственно говоря, частей, которые, в свою очередь, делились на более мелкие главы и параграфы.

16

В античности были распространены так называемые увещательные речи, или протрептики, имеющие характер поучительного наставления и убеждения.

17

Аристотель. Метафизика. V, 8; XIV, 3.

18

Основателем учения орфиков считался мифический мудрец и музыкант Орфей.

19

Мудрецами почитались следующие мужи: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак.

20

Это упоминание, приводимое Плинием, несомненно, относится к I книге диалога «О философии», хотя В. Розе без достаточных оснований отнес его к недошедшему произведению «Маг».

21

Кенотаф — гробница, воздвигнутая человеку, прах которого погребен в неизвестном месте.

22

Элиан. IV, 19.

23

Аристотель. Фрг. 647 (2-е изд.).

24

Эта драгоценная шкатулка была захвачена у Дария, и Александр хранил в ней наиболее дорогие ему вещи.

25

Плутарх. Александр. 8. — Здесь и далее см.: *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 2 т. М.: Наука, 1994. Т. 2.

26

Плутарх. Александр. 7.

27

Аристотель. Фрг. 646.

28

Аристотель. Письма. 30, 31.

29

Небезынтересна этимология греческого слова «ликей». Чаще всего его производят от корня «лик» (*lyc*), от которого происходит слово «ликос» (*lycos*), то есть «волк». В отдаленные времена боги представлялись в виде животных (зооморфный фетишизм). Аполлон Ликейский (в Малой Азии) и Зевс Ликейский (в Афинах) почитались в виде волка. Это представление впоследствии было переосмыслено, и боги стали покровителями людей — истребителями волков, то есть волкоубийцами. Производят слово «ликей» также от греческого слова «левкос» (*leycos*) — «светлый», или «белый» и латинского «люкс» (*lux*) — свет. В течение тысячелетий зооморфное и световое понимание божества чередовались, сменяли друг друга и даже отождествлялись. Слово «ликей» очень древнее. Сравните также современное «лицей» — учебное заведение, иногда привилегированного типа.

30

Аристотель. Фрг. 171 (Узенер).

31

Аристотель. Академический трактат второй. I, 17.

Стадий — около 192 метров.

33

Аттический талант (во времена Аристотеля) — около 1500 золотых рублей царской России.

Аристотель. Этика Никомахова. X, 2.

35

Аристотель. Метафизика. I, 9.

36

Аристотель. Этика Никомахова. VI, 6.

37

Там же. X, 7.

38

Аристотель. Этика Никомахова. VII, 12.

39

Аристотель. Метафизика. XII, 7.

40

Аристотель. О частях животных.

41

Элиан. I, 14.

42

Аристотель. Письма.

43

Аристотель. Письма.

44

Плутарх. О судьбе и доблести Александра. I, 6.

45

Плутарх. Александр. 47.

46

Авл Геллий. XX, 5. — См.: *Auli Gelli.* Noctium Atticarum. LibriXX: V. 1-2. Lipsiae, 1903 (1981).

47

Аристотель. Политика. VII, 6, 1.

I, 26, 90.

49

Плутарх. Александр. 27.

Там же. 26.

51

Здесь же приводится еще мнение Фаворина о том, что это был Демофил или же оба вместе.

52

Смоква в Афинах была символом доноса. Здесь пародия на стихи из Гомера, где описывается сад царя Алкиноя. Некогда были специальные доносчики, следящие за тем, чтобы из Афин тайно не вывозили смоквы. Отсюда «сикофант», то есть «выявляющий смоквы» (греч. *sycon* — смоква). Фаворин так цитирует слова Аристотеля: «Груша зреет на груше, на ябеде ябеда зреет».

53

Аристотель. Фрг. 645.

Аристотель. Вторая аналитика. I, 33; 30; 31.

55

Около 370 метров.

Аристотель. Политика. VII, 4.

Аристотель. О небе. II, 4.

Аристотель. Физика. VIII, 1.

59

Аристотель. Метафизика. XII, 7.

Аристотель. Фрг. 80.

61

Аристотель. Метафизика. I, 2.

62

Аристотель. Метафизика. XII, 8.

63

Аристотель. Метафизика. XII, 7.

Аристотель. Риторика. II, 12.

65

Аристотель. Риторика. II, 13.

66

Цицерон. О природе богов. II, 37.